L ' O R I E N T A T I O N   L A C A N I E N N E

LE BANQUET DES ANALYSTES

JACQUES-ALAIN MILLER
1989-1990

DEPARTEMENT DE PSYCHANALYSE DE PARIS VIII

I - COURS DU 8 NOVEMBRE 1989

C'est un petit micro et il me soutient bien davantage que dans la position où j'étais, non pas ici, mais à mon séminaire - séminaire que j'ai dissous doucement l'an dernier, après quatorze ans de pratique, et où j'avais l'avantage de parler de plain-pied avec les participants.

J'ai coutume d'annoncer chaque année, quand je me présente devant vous, le titre sous lequel s'inscriront mes propos. À vrai dire, c'est une commodité. C'est une commodité de classement qui me permet - et à vous aussi peut-être - de boucler à la fin un gros dossier, et de le ranger à sa place dans la bibliothèque.

C'est une commodité, mais c'est aussi une gêne. C'est aussi une gêne pour moi, au point que je me dis parfois que j'aurais bien aimé m'en tenir au titre général de *Divagations*, en me contentant d'en numéroter les émissions annuelles que j'en fais: *Divagations I, Divagations II,* etc.. Si je ne me trompe pas, ça serait maintenant *Divagations IX.* Ca serait *Divagations IX* dans la série - qui est pour moi une seconde série - que j'ai entamée en 1981, juste après la mort de Jacques Lacan.

Quand je dis *après la mort de Jacques Lacan,* il y a là plus qu'une notation de chronologie. Il est clair, en effet, du moins pour moi, que c'est dans ce silence, ce vide, ce défaut, que s'est logé tout ce que j'ai été amené à dire devant vous. Je dis *vous. Vous,* c'est une assistance, qui se renouvelle sans doute, mais qui garde néanmoins pour moi son identité, sa constance, son insistance à me voir poursuivre un travail dont je dois constater à chaque fois qu'il me coûte. En dépit de la série, je ne m'y accoutume pas.

Une assistance, ça veut dire que vous êtes des assistants. D'une part, vous assistez à mes efforts, mais, d'autre part, est-ce que vous m'assistez? Est-ce que vous me soutenez? Peut-être que vous me soutenez comme la corde qui tient le pendu. Il faut sans doute, pour tenir le coup une année, que j'aie la langue bien pendue. Mais enfin, disons au moins qu'à défaut de me soutenir, vous me supportez. Il faut croire qu'il y a là un certain mérite de votre part, puisque vous revient à l'occasion, de divers côtés - pour moi parfois les plus surprenants -, que je suis insupportable. Donc, merci de me supporter, et aussi de m'aider à supporter l'insupportable qu'il y a à formuler ce qui n'est jamais - quels que soient les titres que je puis donner - que les relations que j'entretiens avec la psychanalyse.

J'ai dit *l'insupportable de mes relations avec la psychanalyse.* Je n'ai pas dit *l'insupportable de mes relations avec mes analysants.* J'en rassure là quelques-uns. Ce sont là, en effet, pour un analyste, deux registres distincts. Ce sont deux registres distincts mais néanmoins articulés. Car comment être en règle avec ses analysants sans élucider ses relations avec la psychanalyse elle-même? Cela vaut pour tout analyste. Il a à élucider ses relations avec la psychanalyse.

C'est là ce qui marque les limites du savoir-faire. La psychanalyse en tant que pratique comporte un savoir-faire. On pourrait même dire que le savoir-faire en psychanalyse se transmet par le contrôle. Mais le contrôle ne vaut rien s'il se borne à régler les relations que l'analyste-apprenti a avec ses patients. Le contrôle ne vaut rien s'il ne vise pas au-delà, s'il ne vise pas les relations de l'analyste avec la psychanalyse.

Il y a encore un troisième registre concernant les relations de l'analyste avec la psychanalyse. Il faut le prendre en compte, sinon on s'expose à des surprises. Ce troisième registre, c'est les relations que l'analyste entretient avec les analystes. Ses relations avec les analystes ne se confondent pas avec ses relations avec ses analysants. Les autres analystes,

ils ne sont pas tous ses analysants. Il n'y a que Freud à avoir été dans la position que tous aient été ses analysants. Tous les analystes ont été ses analysants, pour autant que tous aient été analysés - ce qui est sujet à controverse.

Rabattre ses relations avec les analystes sur ses relations avec les analysants est un recours dont il faut, me semble-t-il, se garder. Ce serait analyser les autres analystes. S'ils ne sont pas vos analysants, ils pourraient alors tomber sous le coup d'une analyse sauvage. Ca peut être un recours qu'ont les analystes pour supporter leurs relations avec les autres analystes. Moi, je dis qu'il faut l'éviter.

Il faut se garder, tout autant, de confondre ses relations avec les analysants et ses relations avec la psychanalyse. Par exemple, rappelez-vous le moment où Lacan a fondé son École, il y a maintenant vingt-cinq ans. On a un peu dépassé la date, c'était le 21 juin 1964. J'ai bien pensé, moi, à cet anniversaire-là. Je voulais voir si quelqu'un d'autre y penserait aussi.

Lacan, il fonde donc son École en 64, une École qui, peu de temps après, et alors qu'il avait été toujours seul, a agglutiné des multitudes d'analystes et de non-analystes. J'ai dû prendre le soin, quelques années plus tard, puisqu'on lui en faisait le reproche, un reproche vraiment exorbitant, de préciser qu'il avait dit *être seul* et non pas *le seul*. A charge à chacun, s'il le veut et s'il le peut, d'être aussi seul dans sa relation avec la psychanalyse. La vertu, selon Platon, ne s'enseigne pas. Voyez le dialogue du *Menon*, qui était une référence récurrente de Lacan: la vertu ne s'enseigne pas, le courage ne s'enseigne pas. Peut-être que l'exemple peut subvenir à ces défauts d'enseignement. C'est à voir. C'est, en tout cas, ce qu'on pensait dans l'Antiquité. Peut-être que l'exemple peut transmettre ce qui ne s'enseigne pas. Dans ce cas, il faut dire que la trajectoire de Lacan est ici - pas pour moi tout seul mais pour nous tous - exemplaire, et précisément par ce trait qui fut toujours celui de choisir la psychanalyse, fut-ce contre les analystes.

Il faut donc distinguer les relations avec la psychanalyse et les relations avec les psychanalystes. Ça peut aller jusqu'à l'alternative. Ça a été mis en évidence bien entendu dans le fracas, dans le fracas de ce que Lacan a appelé son excommunication. C'est ce qui fait le premier chapitre du *Séminaire XI*. Le mot d'*excommunication* fait le titre du premier chapitre. Mais enfin, il ne faut pas se laisser étourdir par le fracas.

Il semble, d'ailleurs, que ne soit pas là moins présent, secrètement, ce qui nous apparaît de la solitude de Freud au sein de la communauté analytique qu'il avait rassemblée. Ses dernières années semblent bien être entourées par un *qu'il cause, qu'il cause*. Il signale lui-même que ses tentatives, à partir d'*Au-delà du principe du plaisir*, étaient destinées à rectifier la dérive de la psychanalyse. Mais ce qu'il a amené comme *Le moi et le ça* - ce qu'on appelle la seconde topique, c'est-à-dire la tripartition du moi, du ça et du surmoi - a servi à des fins exactement contraires à celles qui l'avaient conduit à promouvoir cette tripartition. De telle sorte qu'il s'est avancé dans un désert, un désert apparemment très peuplé mais en apparence seulement.

Choisir la psychanalyse, fut-ce contre les psychanalystes, ça pourrait n'être que l'envers de ce qui pourrait se formuler ainsi: *les psychanalystes contre la psychanalyse*. Je dis tout de suite que ce n'est pas le titre de ce cours, parce qu'il faudrait alors que je prenne aussi en considération un complément, une réparation de cette manière. Ca pourrait - soyons gentil - être: *faire sa place aux psychanalystes pour la psychanalyse*. Et puis, certainement: *faire sa place à la psychanalyse pour les psychanalystes*. Ils lui doivent en effet beaucoup. Ils lui doivent leur statut, leur gagne-pain. Peut-être pensent-ils qu'ils ont seulement quelques obligations à l'endroit de Freud qui, comme on dit, est maintenant un classique. On sacrifie donc quelques animaux aux pieds du dieu Freud. Après tout, lui-même a consacré du temps à rendre compte de ces sacrifices rituels d'animaux.

Je vais vous donner mon titre. Je vais vous le donner après ce préambule un peu grinçant. L'année de mon cours intitulé *Cause et consentement*, j'avais suspendu mon titre, dans l'idée que j'en trouverai peut-être un de meilleur après. Puis finalement, au bout du compte, j'avais gardé celui que j'avais donné au départ. Ca m'a servi de leçon. Je me suis aperçu que quand la frappe d'une formule m'a déclenché, je ne trouve plus à m'en défaire. Donc, finalement, je ne suis pas mécontent du titre de cette année, qui me donne l'occasion d'une petite fantaisie de bonne humeur. Ce titre, c'est : *Le banquet des analystes*. Ça a déjà un petit air de fête. C'est la fête. C'est la fête à la psychanalyse. La fête est un moment tout

à fait distingué, et qui, dans la vie de beaucoup de personnes, notamment des enfants, a toute sa valeur. Ça peut être aussi l'occasion de quelques traumatismes. Mais nous reviendrons peut-être, dans le cours de l'année, sur le rôle de la fête dans la psychanalyse.

Sous ce titre, *Le banquet des analystes*, j'entends sérieusement analyser les trois ordres de relation qu'un analyste entretient avec ses analysants, avec la psychanalyse, et avec les psychanalystes. J'ai préféré, pour commencer, un dossard de couleur plus souriante, et j'ai donc pris cette image du banquet. Il faut voir ça à la grecque ou à la romaine: chacun allongé sur un divan et qui lève sa coupe à la santé de la psychanalyse: *Bonne santé! Bonne santé à la psychanalyse!* Et puis chacun y va de son petit couplet sur ce qu'est la psychanalyse, de même que, dans *Le Banquet* de Platon, chacun y va de son petit couplet sur ce qu'est l'amour.

Ce qui est amusant en français, c'est que pour désigner ce repas en commun et où l'on parle, où l'on parle à l'occasion la bouche pleine ou entre deux vins - c'est d'ailleurs recommandé, ce n'est pas comme la petite bouteille d'eau qui est ici sur ma table... l'université, c'est le régime sec - ce qui est donc amusant en français, c'est que pour désigner ce repas en commun où l'on converse entre amis, nous avons le terme de *banqueter*, qui nous vient, disent les dictionnaires étymologiques, de l'italien *banchetto*. Le latin, lui, dit *convivium*, c'est-à-dire le *vivre-ensemble*, *l'être-ensemble.* Le terme grec est *symposium*, où nous retrouvons le *sym* dont nous avons fait le symptôme. Au lieu de dire *le banquet des analystes*, j'aurais pu dire *le symptôme des analystes*. Si on se réfère au grec, c'est presque pareil. Disons que c'est un banquet-symptôme, c'est-à-dire que ça ne va pas forcément très bien ensemble. On le comprend, puisque dans *Le banquet* chacun dit la vérité, chacun dit sa vérité.

La banquette du banquet a indiscutablement quelque chose à voir avec ce que nous appelons le divan. Il est clair que ce qui nourrit le banquet, si je puis dire, c'est l'association libre. C'est ce qui fait que le banquet des analystes, c'est aussi le banquet des analysants. Mais enfin, je n'ai pas dit *le banquet des analysants*, et ce parce que les analysants ne forment pas un ensemble. Sans doute se parlent-ils. Certains parlent à certains. Mais c'est inessentiel par rapport au fait qu'ils parlent à leur analyste. Par contre, les analystes, eux, ils se parlent, et même ils se lisent. Je me suis aperçu que des gens, des gens à qui je suis insupportable, me lisent. A l'occasion, ils me recopient. Évidemment, comme je leur suis insupportable, ils ne le mentionnent pas.

Si je n'ai pas dit *le banquet des analysants*, c'est aussi parce qu'on n'y est pas appuyé avec son coude sur la banquette. On y est complètement couché. De plus, dans l'expérience analytique, il n'y a pas besoin de vin. Il faut même recommander à certains de renoncer au vin pour le divan, pour le di-vin divan. L'expérience analytique, du moins en apparence, est frugale.

Je n'ai pas dit non plus *le banquet* tout court. Le titre était déjà pris. J'ai vu cependant une faveur dans le fait que c'est précisément dans cet immortel *Banquet* que Lacan a, pour la première fois, été chercher ce qui pouvait éclairer les phénomènes du transfert à partir de l'objet baptisé plus tard petit *a*. Sa lecture du *Banquet* de Platon est faite pour faire valoir le mot d'*agalma* qu'Alcibiade emploie pour désigner le précieux que recèle l'ingrate enveloppe de Socrate.

Il n'y a pas seulement *Le Banquet* de Platon, il y aussi celui de Dante: *"Bienheureux le petit nombre de ceux-là qui sied à la table où l'on mange le pain des anges."* Dante ne pense pas qu'il mange le pain des anges, mais il situe exactement sa position par rapport à ceux qui le mangent: *"Moi qui n'ai point siège à la bienheureuse table, mais qui, fuyant les pâtures du vulgaire, recueille aux pieds de ceux qui sont assis, une part de ce qu'ils laissent choir."* Il cueille ces bribes et il les réserve comme pitance pour les malheureux qui sont plus éloignés que lui de la sainte table. Ainsi, le banquet de Dante, c'est celui qu'il donne, lui. C'est un banquet général, fait de bribes qu'il a recueillies au banquet des anges.

Ça me plaît assez, au fond, que ce banquet, où je vous convie moi-même, soit celui où je sers les miettes que j'ai attrapées du banquet de Freud et du banquet de Lacan. Ce sont là des banquets où on ne mange pas le pain des anges. Grave question: qu'est-ce qu'on mange au banquet des analystes?

J'ai évoqué *Le Banquet* de Platon et celui de Dante, et je rajouterai encore les banquets d'Érasme. Il y en a six, qui ne sont pas par lui distingués en tant que tels, mais

qui font partie de l'ensemble de ses *Colloques*, et dont, à vrai dire, un seul est fameux. Ceux qui s'intéressent à Érasme ne sont pas légion, mais enfin ils forment une petite équipe tout à fait distinguée et internationale. Celui qui est fameux, c'est le banquet religieux, qui a été comme la Bible de l'humanisme. Mais les cinq autres banquets d'Érasme valent aussi la lecture.

Ces banquets procèdent du modèle platonicien, au moins en ceci que parler va avec manger et boire. Érasme manifeste que le repas pris en commun est comme le modèle, le type, la matrice même du lien social, c'est-à-dire un mode si l'on veut primaire de l'être-ensemble chez l'homme. D'ailleurs, Érasme est aussi le créateur du genre des manuels de civilité, des manuels de civilité puérile. Je me souviens qu'une petite enquête avait été faite, naguère, à mon séminaire, parce qu'il y avait une référence de Lacan à la civilité puérile et honnête. Eh bien, Érasme, c'est en quelque sorte le créateur du genre.

Cette civilité puérile, apparemment destinée aux enfants pour leur apprendre comment il faut se tenir, est en fait autant destinée à l'adulte, et ce dans la mesure où l'art des manières de table, dont Lévi-Strauss a analysé les mythes d'origine - c'est le titre d'un des volumes des *Mythologiques: L'origine des manières de table* - dans la mesure donc où l'art des manières de table est en quelque sorte le premier échelon de ce qui se développe comme l'idéal de la conduite de l'homme en société.

D'ailleurs, dans le banquet d'Érasme dit *Des conteurs*, le premier intervenant commence en mettant en parallèle le banquet et la cité: *« De même qu'il ne sied pas qu'une cité bien organisée soit sans lois ni prince, de même un banquet ne doit être ni* anarcon *ni* anomon ». Un banquet, comme une cité, ne doit pas être sans chef et sans lois. C'est, il faut bien le dire, la définition même du discours selon Lacan. *Ni anarcon ni anomon* veut dire qu'un discours comporte le maître et ce qui fait loi, c'est-à-dire la structure. C'est ce qui est en question dans les banquets: le lien social. C'est pourquoi *Le Banquet* de Platon est le banquet des banquets, puisqu'il porte sur l'amour, principe du lien social.

Eh bien, pourquoi ne pas le dire: la relation analytique est un banquet. C'est même pour cette raison que l'analyste a pu prêter, pour certains dans l'histoire de la psychanalyse, à se confondre avec une nourrice donnant le sein, recelant le bon objet, le bon objet qu'il faut au banquet analytique. Ceci au point même de confondre l'analyse et la communion où l'analyste se donne en pâture. Lacan le signale expressément page 639 des *Écrits: « l'analyste s'offre en hostie imaginaire »*.

La comparaison de l'expérience analytique et du banquet met en évidence qu'il faut bien satisfaire la pulsion orale pour que soit possible l'exercice de la parole, la parole aux autres. Ce thème fascinant, captivant, du banquet à travers les âges - je n'irai pas jusqu'à parler des banquets républicains du XIXe siècle - met en évidence le supplément de jouissance qui doit être apporté pour que soit supportée la perte que comporte l'exercice même de la parole. La parole va d'elle-même si vite au désert, qu'il faut qu'un supplément de jouissance soit payé pour qu'on l'admette. C'est pourquoi ce thème du banquet met en évidence qu'il faut que le sujet ait ses aises, et même de l'ébriété comme adjuvant de l'échange humain, comme adjuvant qui lui donne une chance de dire la vérité, de la supporter, et ceci, bien sûr, sous des dehors peu sérieux, puisqu'il y a un élément comique qui est inéliminable de ce thème du banquet. Si je n'avais pas que de l'eau ici, je serais plus drôle...

Dans l'analyse, il est remarquable que si on a tout de même la banquette et la parole, c'est sans fin et sans vin et sans bonne viande. Dans l'analyse, on ne consomme pas autre chose que la parole elle-même. Ca suppose que la parole elle-même, dans l'analyse, soit jouissance. Question grave aussi : laquelle ? Jouissance du blablabla, jouissance phallique, ou autre chose que la jouissance phallique ? La question est de savoir ce qu'on consomme dans la psychanalyse.

L'analyse, c'est un repas. Ce n'est pas un repos, c'est un repas. Et celui qui consomme, c'est l'analysant. C'est pourquoi il paye à la sortie. Il paye le cuisinier qui, lui, reste affamé. Je peux témoigner des confidences d'un analyste-analysant qui avait très bien isolé qu'après sa journée de travail il était boulimique. Ayant vu toute la journée des gens dévorer, lui-même le soir devait bâfrer. Il y a d'autres modalités, mais peut-être qu'on les trouve toujours dans ce fait que l'analyste garde une petite faim qui lui revient de sa pratique elle-même. L'analyste qui garde une petite faim doit s'assurer, sous un mode

parfois compulsif, d'une jouissance de supplément. Je ne trahis pas là un secret honteux des analystes devant les non-analystes. J'aimerais pouvoir dire que dans l'analyse il se mange le pain des anges, mais c'est douteux. C'est tout à fait douteux. Ca nous demandera de passer un peu de temps sur le pain des anges.

La thèse de Lacan, c'est qu'il s'agit que dans la psychanalyse l'analysant mange son *Dasein.* C'est le terme de Heidegger. Il s'agit que l'analysant mange son *Dasein*, c'est-à-dire son être-là. Lacan savait fort bien que l'analyse était un repas, et c'est pourquoi il a distingué ce *mange ton Dasein.* Le *Dasein*, ce n'est pas le pain des anges, c'est une nourriture terrestre, pour reprendre le titre d'André Gide. Donc, question pour cette année: quelle est la jouissance trouvée dans l'analyse elle-même?

L'analyste, c'est un hôte. C'est peut-être un autre mais c'est un hôte. Le standard analytique, c'est ce que Pierre Klossowski appelait les lois de l'hospitalité, avec évidemment la dépendance qui s'ensuit à l'égard de l'hôte. C'est pour ça qu'on le paye. On paye l'analyste afin d'en être quitte. D'être quitte avec son analyste, ça ne veut pas dire qu'on soit quitte avec la psychanalyse. Être quitte avec la psychanalyse, c'est autre chose. C'est autre chose pour la bonne raison qu'il y a quelque chose d'inestimable dans la psychanalyse.

Je vous estime. j'ai entendu ça à mon endroit. *J'ai de l'estime pour vous.* Je l'ai entendu de la bouche de Lacan, employant ce mot comme il se doit. Évidemment, qu'on estime quelqu'un, ça ne veut rien dire. Il faut dire à combien on l'estime. C'est donc ça qu'il s'agit d'entendre quand on vous dit qu'on a de l'estime pour vous. Il s'agit d'entendre à combien on vous estime. Lacan me l'a dit. Ce n'est pas une confidence, puisque c'est dans *Télévision.* Il m'a dit: « *Je vous estime autant que d'autres se sont suicidés.* » C'est un compliment. Évidemment, avec le *à combien on estime*, tout dépend du terme qu'on amène à titre d'équivalent. Ca veut dire que l'on peut vous déclarer l'estime qu'on a pour vous et que ça soit une injure, une injure subtile. À l'occasion, si j'avais quelque chose à dire à ceux qui m'estiment, ça serait: *inestimez-moi plutôt.*

Revenons-en à Érasme dont je me suis un peu éloigné.

Cet auteur est aussi celui de l'*Éloge de la folie*. Je vous en conseille la lecture. Érasme, c'est le sage qui a pu accueillir à la fois la folie et marquer que celle-ci et la raison sont tissées du même *logos.* C'est ce qui vaut à Erasme une mention précise dans les *Ecrits*, à la fin du texte de « *L'instance de la lettre* ». Érasme savait fort bien que la plaisanterie peut recouvrir un fond de sérieux. Les auteurs d'une introduction aux cinq banquets d'Érasme - le sixième est publié par ailleurs - notent tous les moments où Érasme met dans la bouche de ses personnages cette phrase: « *Je rapporte ce qui me vient à l'esprit, etc.* » Ces auteurs notent ça parce qu'ils sont du temps de la psychanalyse, parce qu'ils ne peuvent pas ne pas saisir la parenté du banquet et de la psychanalyse, à savoir que le banquet c'est ce qu'on avait du temps où l'on n'avait pas la psychanalyse. C'est comme ça que Lacan lui-même lit *Le Banquet* de Platon. Le banquet, c'est le lieu où l'on a la permission de dire des bagatelles, de dire des bêtises sur fond de sérieux. C'est le lieu où l'on se met à l'épreuve d'une vérité qui réside dans la parole en roue libre, d'une vérité qui réside dans le *à l'emporte-pièce*, non pas dans la préparation savante mais dans l'improvisation du moment.

Je peux même préciser quel est le banquet d'Érasme qui m'a vraiment décidé à parler du banquet des analystes. C'est le plus court. Il s'appelle le *Dispar convivium, le Banquet disparate.* C'est fait pour que ce ne soit pas un banquet. Ca ne présente pas la petite société aimable des bambocheurs. Érasme nous fait entrer dans les coulisses d'un banquet. Le banquet, ici, ne se tient que dans les coulisses. Il s'agit des coulisses où l'on va monter le banquet. Il y a deux personnages et ça tient en quatre ou cinq pages.

Il y a Spudus qui doit donner un banquet et qui, dans son embarras, vient consulter Apicius, célèbre gastronome de l'Antiquité, rafraîchi récemment par l'un de nos grands cuisiniers parisiens qui s'est inspiré de ses recettes. Spudus vient donc voir Apicius. Il doit donner à dîner et il vient consulter l'expert en banquet. C'est d'ailleurs un *topos* remarquable que celui du dîner à donner. Le problème de Spudus, c'est qu'il veut inviter tout le monde. Il veut inviter une foule de gens à son banquet. Son idéal est de plaire à tout le monde sans déplaire à un seul. Il consulte donc Apicius, qui n'est pas très encourageant.

Spudus dit : « *Je suis très préoccupé par la préparation d'un banquet. Je voudrais plaire à tous les convives sans déplaire à un seul. Tu es passé maître dans cet art et je m'adresse donc à toi comme à un oracle* ». Apicius répond : « *Voici la réponse, et même en vers*

comme chez les Anciens: A nul ne déplaira / Quand nul n'invitera ». C'est une réponse moliéresque, c'est-à-dire qu'il lui propose de résoudre les problème du vivre-ensemble par l'ensemble vide. Spudus: *« C'est un repas de cérémonie. Je dois recevoir une foule de gens ».* Apicius : *« Plus tu auras d'invités, plus tu feras de mécontents ».* Spudus : *« Pourtant, aide-moi de tes conseils et je te regarderai comme un dieu ».* Apicius: *« Voici mon fameux conseil: ne pas tenter l'impossible ».* Spudus : *« C'est-à-dire? »* Apicius: *« Vouloir plaire à tous tes invités. Il y a tant de diversité dans les goûts. »*

Je ne vais pas vous lire ça en entier. Apicius lui suggère finalement d'inviter des gens qui soient pareils, en supposant qu'ainsi ça sera harmonieux. Et Spudus lui dit : *« Mais non, ils sont tous différents, c'est des dissemblables ».* Alors Apicius lui répond : *« Eh bien, ton banquet, ça risque de ressembler à la tour de Babel ».*

Je dois dire que c'est à ce point que, lisant ce texte, je me suis dit vraiment que c'était tout à fait comme un groupe analytique. La solution d'Apicius est en plus tout à fait de l'ordre de ce que nous avons trouvé. Tous les convives ne parlent pas la même langue, mais Spudus, heureusement, parle presque toutes les langues - c'est au point que Spudus commence à me faire penser à Marx. La solution d'Apicius, c'est alors de procéder par tirage au sort. Non seulement il invente le tirage au sort, c'est-à-dire une solution de Lacan à certains points du fonctionnement de ce qu'il a appelé son École, mais en plus il invente le cartel. Chez Apicius, il n'y en a que quatre personne par cartel, puisqu'il propose de ne pas faire une grande table avec tout le monde, mais de faire des quatuors de convives. Il en manque un pour faire un cartel, mais enfin, dans ce cas-là, le plus-un, c'est Spudus lui-même, puisqu'il est supposé parler toutes les langues. Spudus, ça veut dire le diligent.

Le dernier conseil d'Apicius est merveilleux. Comme Apicius ne se fait quand même pas trop d'illusions sur ce que ce banquet va être, il dit à Spudus que si ça tourne au vilain, il faut mettre tout le mode d'accord, et pour cela faire entrer les clowns, c'est-à-dire deux mimes, deux clowns muets qui représenteront une scène de comédie, afin que tous les convives dissemblables s'y retrouvent. Spudus demande alors quelle scène de comédie doit être représentée. La réponse d'Apicius fuse: *« Une femme en conflit avec son mari sur la question de savoir qui doit commander ».* Érasme avait déjà tout à fait l'idée que le dialogue entre les sexes est impossible et que c'est en définitive plutôt comique. C'est déjà la preuve qu'il avait à sa façon acquis ce qui est supposé être une des leçons d'une psychanalyse. On peut dire d'Érasme ce que Lacan disait des génies du XVIIe siècle, à savoir qu'il était très certainement en analyse à sa façon, en analyse avec le langage.

Mais évidemment, à la fin, ça retombe. Ça retombe sur le dernier mot de la sagesse d'Apicius: *« Rien de trop ».* Ce *rien de trop*, c'est ce que l'*Au-delà du principe du plaisir* ne nous permet pas d'adopter comme maxime. En voyant Spudus qui veut plaire à tout le monde et qui veut que le banquet soit le plus vaste possible, je me suis un peu reconnu. Je me suis un peu reconnu dans ce rôle-là. Mais, fort heureusement, j'ai eu l'occasion de m'apercevoir que je ne pouvais pas plaire à tout le monde.

Reste la question de qui doit s'asseoir à la table. Qui doit s'asseoir à la table? Lacan a posé la question à l'inauguration de la Section clinique: qui couche-t-on? Ca amène à la question: qui assoit-on de ceux qui se sont couchés ? Qui est-ce qui est convié au banquet des analystes ? A ces banquets, qui mettent en scène une hospitalité, il y a un hôte qui lance des invitations. Alors, au banquet des analystes, qui est l'hôte ? Qui est-ce qui reçoit ? Qui est-ce qui lance des invitations? *L'analyste ne s'autorise que de lui-même*, a dit Lacan. Il pourrait sembler que ça veuille dire un *il s'invite*, un *je m'invite*. Un banquet où chacun s'invite, il est clair que ça doit faire désordre. Dante, au banquet qu'il donne, il ne parle que de lui-même. C'est son auto-analyse, si je puis dire. Il y a donc une sélection au banquet des analystes.

Une sélection, c'est de l'ordre du faire. Comment est-ce que ça se fait? Premièrement, ça se fait par la reconnaissance des pairs. Les pairs... il faut s'imaginer ça dans un banquet comme celui-là. Les pairs, c'est une bande un peu avinée qui partage des agapes fraternelles, et puis qui dit à un moment: *Allez, viens donc! Prends un siège! Tu es des nôtres. Viens donc manger avec nous le pain des anges!*

Je redis *le pain des anges*, mais que puis-je dire d'autre ? - puisque Lacan a voulu appeler exactement l'analyste, l'analyste garanti par ses pairs, l'A.M.E. On s'est depuis longtemps aperçu que Analyste Membre de l'École, ça faisait AME. Mais il fallait lui donner

son sens. Les analystes garantis forment un corps qui est le corps des âmes. Pour former le corps des âmes, il faut sans doute que chacune ait laissé le sien propre derrière elle. Cette image est peut-être encore trop théologique. Disons que ce sont des âmes qui ont mangé leur propre corps. Voilà qui est de nature à relever un petit peu la notion qu'on se fait des rapports de l'âme et du corps. Les âmes mangent le corps.

J'ai été trop vite en disant *le banquet des analystes*. J'aurai pu dire *les* banquets, puisqu'il y en a plusieurs. Il y en a moins deux: celui de Freud et celui de Lacan. Lacan, qui s'était montré, il faut croire, un convive importun au banquet de Freud, s'est trouvé amené à créer son banquet à lui, qu'il a appelé École et où on mange son enseignement. C'est ça qui définit l'École de Lacan.

J'ai dit tout à l'heure que la sélection se faisait par reconnaissance des pairs. Mais il y a aussi un autre principe de sélection que Lacan a essayé d'introduire. Il s'agit d'une sélection qui ne se fait pas par les pairs, mais par les résultats d'une analyse, c'est-à-dire par la considération du sujet qui résulte d'une psychanalyse. Vous avez reconnu, là, ce que Lacan a introduit en un second temps, à savoir la passe. Après le temps de la fondation, il a introduit la passe. Lacan a appelé la passe un second principe de sélection des analystes qui n'est pas de l'ordre du *Allez viens et prends un siège!* C'est un autre principe de sélection, une sélection qui se referait elle-même, qui se ferait d'une transformation du sujet du fait de son analyse. Je crois même pouvoir reprendre le mot de *transmutation* que Lacan emploie à la page 593 des *Ecrits* pour qualifier l'effet de l'interprétation - transmutation dans le sujet comme effet de l'interprétation, et qui échappe à la conceptualisation. Ici, allons jusqu'à dire: transmutation *du* sujet.

Cette sélection est très différente de la première, sauf que Lacan a ajouté l'idée que cette transmutation subjective avait à se faire reconnaître, ou au moins que la possibilité lui en était offerte. On peut dire que c'est là que ça a foiré. Du fait de qui? Ca a foiré du fait des reconnaissants. Les reconnaissants n'ont jamais rien eu de plus pressé - c'est un effet de fonctionnement - que de se prendre pour des pairs, alors que c'était là une tentative de situer le *dispar*, le disparate comme le dit Érasme, ou, plus précisément, le défaut de parité. C'est situer un sujet qui précisément n'a pas de pairs. Dans ce cas-là, c'est beaucoup plus grave si ça tourne à l'ordination. Qu'on soit ordonné psychanalyste quand on a, dans les faits, une pratique régulière, qui y trouverait à redire ? Mais ce que Lacan visait, c'était la reconnaissance d'une irrégularité foncière.

C'est pourquoi, en prenant le risque de faire reconnaître une disparité, Lacan a tordu les choses. Il a tordu les choses en suggérant que le passé, c'est-à-dire celui qui a fait la passe, soit reconnu, authentifié, non pas tellement par d'autres passés - ce qui serait alors forcer l'effet de parité, la reconnaissance des dissemblables entre eux - mais par des futurs passés, c'est-à-dire par ceux qui dans le gradus seraient sur l'échelon d'avant et non pas sur celui d'après. Ça veut dire que ce n'est pas de l'ordre d'un *ce petit-là a quand même bien des mérites. Certes, il n'est pas parfait, tout n'y est pas, mais enfin ça peut passer.* C'est comme ça qu'on élit à l'Académie Française, où l'impétrant fait son discours sur le mode rituel de témoigner de son indignité, et que c'est par grâce que les trente-neuf autres, qui sont aussi des anciens indignes, l'amènent au banquet.

L'idée de Lacan, c'est que ce ne soit pas de cet ordre-là. Ce serait plutôt quelque chose de l'ordre d'un *celui-là il est en avance sur nous*. C'était l'idée d'une sélection qui se ferait sur le mode exactement inverse, à savoir: *ce qui m'agite encore, à celui-là ça lui a passé.* Ou bien: *ce qui m'agite encore, à celui-là c'est en train de lui passer.*

On peut dire qu'en 1968-69 on n'a pas laissé beaucoup de chances à ce que Lacan avait fait entrevoir. Quand on confie à un petit corps, ou disons, d'une façon quand même péjorative, à un ramassis de gens choisis par contingence, quand on confie à ce contingent le pouvoir de dire oui ou non - ce qui est la base de tout pouvoir - le contingent se reforme encore. Ce n'est la faute à personne.

Je m'en suis aperçu avec le mot de *collège*, il y a sept ou huit ans. J'avais eu le malheur d'employer et d'approuver le mot de *collège*, et depuis on s'en gargarise. J'ai eu raison d'employer ce mot dans une phrase qui parlait d'une *réunion en collège*. Il s'agissait d'une réunion de gens qui avaient à assumer une fonction pendant un temps donné, et qui avaient à en assumer une autre, à savoir donner leur avis sur ce qui s'était bien ou mal passé de la passe. *En collège*, ça voulait dire que pour donner cet avis sur le

fonctionnement, il valait mieux qu'il n'y ait que ceux-là qui avaient eu l'expérience précédente, et qu'avant d'en débattre dans des lieux plus amples, il fallait un petit temps de resserrement. Eh bien, les personnes les mieux intentionnées n'ont quand même eu rien de plus pressé que de jouer à tourner cette règle, pour bien montrer que ce Collège, baptisé tel, se mettait à fonctionner comme un corps et à prononcer des *dignus est intrare*. C'est un problème de fonctionnement et c'est un problème de banquet.

Dans les mathématiques aussi bien, on disait: *Nul n'entre ici s'il n'est géomètre*. Lacan a rêvé d'une sélection du même genre pour la psychanalyse, puisqu'il évoque, dans sa *Télévision*, les critères d'éthique qui pourraient y présider, l'exigence d'un don. Mais c'est pour en revenir rapidement à la notion que dans la psychanalyse on ne peut échapper à la contingence, et que cette sélection suppose une assomption de la contingence.

Son banquet, il l'a appelé École. Ce banquet, il existe depuis vingt-cinq ans, et il continue. Des gens s'imaginent que ça a été dissout à un moment donné. Mais la dissolution de l'EFP n'est qu'un avatar, puisque cette École s'est aussitôt reconstituée et a proliféré: les éléments disjoints par cette dissolution se sont regroupés en petits morceaux, en groupes, et bien plus loin que Paris, en France, dans le monde... Il y en a beaucoup, comme ça, des écoles, des groupes... Ça veut dire que cette École de Lacan, dont nous fêtons le quart de siècle cette année, est partout, ou peut-être nulle part, et que c'est un banquet, à savoir que tout le monde y mange du Lacan.

Bien sûr, il y a des gens assis à une table qui ne parlent pas à des gens assis à une autre table. Et puis, comme dans *Le Banquet disparate*, il y en a qui ne parlent pas la même langue: les Espagnols, les Italiens, les Japonais, les Américains, les Anglais. Peu d'Allemands encore, et bientôt des Russes. C'est donc un banquet disparate et, évidemment, il y a ceux qui connaissent les règles de la civilité puérile et honnête, et puis ceux qui se tiennent mal et qui, tout en mangeant du Lacan, crachent dessus.

Continue aussi l'autre banquet, celui établi par Freud bien longtemps avant. Il faut dire que dans cet autre banquet ça commence à se savoir : les convives sont dégoûtés des mets qui leur sont servis ou qu'ils se servent eux-mêmes. Alors ils viennent chaparder dans le banquet de Lacan. Ils viennent tirer une aile ou un pilon. Voilà l'histoire folle dans laquelle nous sommes embarqués. Nous sommes embarqués au banquet des analystes.

Mon intention, dans ce préambule, était de revenir à la racine de cette histoire de banquet. Et la racine, c'est Freud - Freud qui, lui, pouvait encore donner à déjeuner et à dîner à ses élèves, Freud qui s'est spécialement intéressé à un certain type de banquet dans son *Totem et tabou*. Il avait la notion de la place centrale qu'a le repas pris en commun. D'ailleurs, quand on parle de scissions analytiques, ça veut simplement dire que l'on cesse de prendre des repas en commun. Freud avait l'idée de la place centrale qu'avait le repas *du* père, au sens objectif et subjectif du génitif. Remarquons que c'est l'auteur de *Totem et tabou* qui a inventé le banquet IPA, le banquet de l'Association Internationale de Psychanalyse. Je dis que c'est l'auteur de *Totem et tabou*, car ce n'est pas, comme le relève Lacan, l'auteur de la *Massenpsychologie*, ni l'auteur du *Malaise dans la civilisation*.

Lacan, lui, a donc découvert son banquet il y a vingt-cinq ans, il y a un quart de siècle, et c'est suffisant pour que ce soit devenu opaque quant à sa signification. Bien sûr, 1964, c'est une date qui compte. Je la répète, puisqu'on me cherche des poux en me reprochant d'oublier 1953. 53, c'était une scission dans la Société Psychanalytique de Paris, qui était la seule à l'époque en France. Lacan a fait cette scission dans l'idée que, ce faisant, c'était rester au banquet de Freud. Il s'est gouré. Ce qui compte, c'est qu'en 1953 Lacan avait l'idée de retourner au banquet de Freud. Il faut dire qu'il faisait en même temps tout pour rendre ça très difficile, en multipliant les critiques sur les convives. Mais enfin il y avait là la volonté déclarée de retourner au banquet de Freud. C'est pourquoi s'il y a une date qui compte dans l'histoire de la psychanalyse après Freud, c'est 1964. C'est la date majeure. Lacan crée là son banquet à lui. Par rapport à ça, je dirai que la dissolution en 80 de l'EFP est un avatar. La création de l'École de la Cause freudienne, et de beaucoup d'autres groupes, est un avatar. Comme le rappelait expressément Lacan: il y a la psychanalyse et il y a l'École.

Mon intention - je pensais avoir le temps de commencer aujourd'hui - était de nous ramener à ce moment crucial de 1964, celui du *Séminaire XI*, et au moment où se produit,

trois jours avant la dernière leçon de Lacan, la création de l'École où nous sommes encore. Il est l'heure. À la fois prochaine.

II - COURS DU 15 NOVEMBRE 1989

Est-ce qu'on entend ? Non, on n'entend pas. Et là ? Non plus. Il est difficile d'avoir de la bonne humeur. C'est pourtant ce par quoi je m'apprêtais à commencer. Je m'apprêtais à commencer par de la satisfaction, et même par une certaine jubilation. C'est ce que m'a procuré mon cours de la semaine dernière. Il m'est en écho aussi parvenu qu'il en avait satisfait quelques-uns. Pas tous. Ceux qui ont été satisfaits ont à juste titre repéré un déplacement dans ma position. Inutile de dire que je me garde quand même de cette certaine satisfaction qui, en général, traduit la satisfaction de la pulsion agressive. Je n'entends pas du tout donner à ce cours l'allure d'un règlement de compte avec quiconque. Le seul compte qu'il soit intéressant de régler, c'est le compte qu'on a avec la psychanalyse elle-même.

Régler ses comptes avec la psychanalyse n'a, je le précise, rien à voir avec régler son compte à la psychanalyse. Il faut dire que régler ses comptes avec la psychanalyse, surtout quand on est analyste, c'est, pour des raisons dans lesquelles nous allons rentrer, sans doute impossible. Mais je crois que quand on est analyste, on a des comptes à régler avec la psychanalyse.

Les satisfaits, ceux qui se disent tels, ont à juste titre, je l'ai dit, noté un déplacement. À juste titre, parce que, à ma façon et au moins pour moi, j'ai commencé à lever un tabou - ce mot polynésien que Freud a repris dans le titre de son ouvrage auquel j'ai fait rapidement allusion la dernière fois: *Totem et tabou*. En même temps qu'il reprend ce mot de *tabou*, Freud note qu'il correspond à un concept que nous n'avons plus. Peut-être pouvons-nous dire que grâce à lui, par le retentissement ou l'écho qu'il a donné à ce vocable, nous avons à nouveau ce concept, même s'il n'est pas de notre époque, s'il n'est pas de l'âge de la science.

Freud note une parenté de ce terme de *tabou* avec le *sacer* romain, avec l'*agos* grec, avec le *kadisch* hébreux, en tant que ce mot est à double sens. Il désigne à la fois ce qui est de l'ordre du sacré, du consacré, et ce qui est *Unheimlich*, dangereux, interdit, voire dégoûtant. Cette polarité de sens, cette duplicité sémantique, s'oppose alors elle-même, comme le signale Freud - mais je dois dire que je ne suis pas allé vérifier -, à la notion de *noa*, c'est-à-dire ce qui est commun et dont l'accès est permis à tous. Il s'agira donc aujourd'hui de ce dont l'accès est permis ou interdit dans la psychanalyse.

On peut dire que le terme de *tabou* est dans ses deux sens approprié à ce que j'ai la dernière fois effleuré. En effet, l'accès au banquet des analystes est un accès réservé. Au coeur des Mystères, il y a un banquet, le banquet mystique de la hiérogamie. C'est ce qu'on voit aux parois de la Villa des Mystères à Pompéi. On y voit les éléments de ce banquet mystique auquel préside Dionysos, ce dieu du vin si essentiel au banquet - Dionysos avec son Ariane. Ca nous donne d'ailleurs une connexion, qui a sa valeur, avec Silène - Silène, compagnon de Dionysos. Ce n'est pas de hasard si c'est dans des figurines du dieu Silène que se cache l'*agalma* évoqué par Alcibiade pour essayer de faire comprendre quel est le charme qui l'a retenu auprès de Socrate, et dont l'apparence elle-même avait, dit-on, quelque chose d'un Silène. Cacher l'*agalma* dans une figurine représentant Silène est, bien entendu, facilité par le gros ventre de Silène. Voilà un dieu qui pourrait être le dieu des analystes, dont, étant donné leur pratique, la tendance à l'embonpoint est bien connue - ce qui les conduit parfois à se mettre au régime ou bien à s'abandonner à la logique de la situation. Je ne dis pas, là, ce qu'il faut faire...

Donc, en laissant de côté une jubilation qui serait de mauvais aloi, je m'avance, à pas comptés, dans une zone réservée, à la fois consacrée et *Unheimlich*.

J'ai évoqué tout à l'heure des réactions de satisfaction, mais elles ne me tournent pas la tête. Et ce d'autant moins que j'ai eu d'autres réactions, en particulier celle comme quoi les analyste ne méritaient pas ça. C'est une phrase qui peut avoir plusieurs sens, mais qui m'était dite avec un sens qui en remettait dans le mien, à savoir que les analystes ne méritent pas que l'on s'intéresse à eux, et que je leur fais bien de l'honneur à penser consacrer une année entière à leur banquet. Après tout, cette personne n'aurait pas tort si j'avais l'intention de m'en tenir à l'anecdote. Encore que l'anecdote - j'en ai dit un mot au début de mon cours de *Ce qui fait insigne*, à propos des anecdotes sur Lacan - encore que

l'anecdote mérite tout à fait qu'on s'y arrête à l'occasion. De toute façon, je n'ai pas l'intention de m'en tenir à l'anecdote.

On me reprocherait plutôt le dédain que j'ai pu marquer à l'égard de ce que j'ai pu appeler les péripéties secondaires de l'histoire de l'École de Lacan, à savoir sa dissolution et ses diverses reconstitutions. Je traite ça comme des péripéties quand je me place à l'échelle du siècle. À cette échelle, de traiter ça comme des péripéties ne m'empêche pas par ailleurs - on me le reproche aussi - de pouvoir les considérer à la loupe.

Je dirai donc qu'ici, mais oui, on s'intéresse aux analystes. On s'intéresse à eux, parce que c'est tout de même assez nouveau, les analystes. Il n'y en a que depuis un siècle, des analystes. Vous allez dire que je crois être bien compris si je dis... eh bien non, je crois être mal compris si je dis que les psychanalystes sont une race. Il est certain que le mot de *race* est à manier avec précaution. Je m'abriterai derrière Lacan qui utilise lui-même ce mot, en ajoutant, pour ne pas être mal compris - et comme je n'oublie pas que c'est ici un cours et que je compte, entre autres, vous faire lire Lacan, je vous renvoie à son texte de *L'étourdit*, dans *Scilicet* n°4, pages 18-19 - en ajoutant donc, pour ne pas être trop mal compris, que la race dont il parle n'est pas *« ce qu'une anthropologie soutient de se dire physique »*.

Il ne s'agit pas de la race au sens de l'anthropologie physique, celle qui, par exemple, s'est illustrée par des mensurations du crâne. On pensait trouver le critère fondamental de la race dans les mensurations du crâne. Lacan rappelle que Hegel, dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, épingle cette anthropologie de l'expression qui en résume tout l'esprit : *« L'esprit est un os »*. Cette réduction de la pensée au crâne est, à certains égards et par d'autres voies, d'actualité. Sauf qu'aujourd'hui on dirait que l'esprit est un neurone. C'est d'ailleurs un moment très délicat de la *Phénoménologie de l'esprit*, puisqu'au moment où l'on déduit que l'esprit est un os, on ne sait pas très bien comment on peut repartir. Mais enfin, je ne vais pas m'appesantir sur ce moment du développement hégélien.

Quand je dis *race* au sens de Lacan, il ne s'agit pas de la mensuration du crâne comme principe de la race. Selon Lacan, la race est autre chose. Il la définit *« comme se constituant du mode dont se transmettent par l'ordre d'un discours les places symboliques »*. Il définit au fond la race comme un mode de transmission, un mode de transmission de places. Il l'illustre de la race des maîtres, et même de la race des esclaves. Il est certain que c'est différent, puisque dans l'Antiquité les maîtres avaient droit à l'inscription juridique, en particulier au mariage et à la transmission de l'héritage, alors que, de ce point de vue-là, l'esclave était une non-entité. Ce défaut d'inscription juridique ne retient pas Lacan, et cela n'empêche pas qu'il reconnaisse une race aux esclaves, aux esclaves en tant que place symbolique dans un discours.

Vous avez peut-être écho de ce passage de Lacan, où il amène ensuite la race des pédants, auxquels il voit répondre les pédés, et puis la race des scients, auxquels répondent les sciés. Ça montre que Lacan illustre sa notion de la race - sans que ça la recouvre exactement - par le discours du maître et par le discours de l'université.

Alors, le discours de l'hystérique ? Et le discours de l'analyste ? Est-ce que ça ne serait pas aussi des races comme modes de transmission des places ? Qu'est-ce que ce serait pour l'hystérique ? Dans le même esprit de ce passage - qui n'est pas, il faut le dire, de très bon goût - qu'est-ce qu'on dirait ? Eh bien, pour l'hystérique et l'analyste, on dirait : la chiante et le chié.

Occupons-nous ici du discours analytique.

Je ne vois pas pourquoi on refuserait au discours analytique sa réécriture ou sa reformulation en terme de race. Pourquoi ne pourrait-on parler de la race des analystes ? Je n'ai pas mis ça comme titre de ce cours, parce que ça se serait mis à courir tout seul, et que je ne sais pas qu'est-ce qu'on en aurait déduit. Lacan ne dit pas ça, bien sûr. Il laisse plutôt entendre qu'il se pourrait que le discours analytique soit à contre-pente par rapport à cette logique de la race, et cela dans la mesure où si l'on peut dire qu'il y a une race des analystes, il n'y a pas, par contre, une race des analysants. Ce n'est pas, là, comme la race des esclaves et la race des maîtres, dans la mesure où, comme Lacan le précise, l'analyste doit être d'abord l'analysé. Si la place de l'analysant est, dans le cadre du discours de Lacan, homologue à celle de l'esclave, elle l'est dans un discours dont la finalité propre va expressément à l'encontre de la logique raciale, à savoir que l'on passe de cette place d'esclave, de cette place homologue à celle de l'esclave, à la place homologue à celle du

maître. C'est ce qui justifie que Lacan puisse voir le privilège du discours analytique dans le fait qu'il fonctionnerait à contre-pente, et que là le *cervice* - écrit, comme Lacan le précise, avec un *c* initial, c'est-à-dire le cou qui ploie - pourrait trouver l'occasion de se redresser.

Que l'analyste doit être d'abord l'analysé - nous avons là une des règles du banquet des analystes -, c'est ce que Lacan appelle *« l'ordre dont se trace sa carrière »* - la carrière de l'analyste. En effet, il y a une carrière analytique. Il y a deux ou trois semaines, j'étais à Madrid, où le banquet des analystes est un peu tumultueux, et où on m'y posait la question de ce que je pensais sur certains qui, à Madrid, pensent à entrer en analyse à Paris pour faire carrière dans la psychanalyse. Ça les occupe beaucoup là-bas. Moi, quand on me pose des questions comme ça, je réponds toujours en abondant dans le même sens, je veux dire dans le sens dont on voudrait me faire fuir. Ça veut dire que j'ai répondu qu'il y a, bien entendu, une carrière analytique. C'est très important que les gens veuillent faire une carrière dans la psychanalyse. Je réponds toujours dans ce sens-là, parce que sinon on est supposé partager des préjugés de sens commun, que l'on vous présente gentiment, pour qu'en prenant une attitude défensive, on valide comme allant de soi des propositions qu'il vaut mieux en général regarder à deux fois. Donc, oui, bien entendu, il y a une carrière analytique.

En effet, quand c'est vraiment sérieux, une pratique, on fait carrière. C'est ainsi dans le monde où nous sommes, et même dans ceux qui nous ont précédés. Le sérieux va avec la carrière. On ne voit pas pourquoi on pourrait faire carrière partout sauf dans la psychanalyse. L'ordre de la carrière de l'analyste, c'est d'abord celui qui mène de l'analysant à l'analyste. L'ordre de la carrière d'un analyste, c'est d'abord son analyse. Moi, ça ne me dérange pas du tout que l'analyse soit une carrière. C'est plutôt à mettre au crédit de Freud. C'est comme ça que ça a réussi à continuer d'exister au-delà de Freud. Sans doute Freud ne faisait pas carrière. Le génie ne fait pas carrière. Le génie crée des carrières. Freud ne faisait pas carrière et il n'a pas fait d'analyse non plus. Ca permet de remarquer l'appartenance qu'il y a entre l'analyse et la carrière.

Je vois bien ce que peut avoir de choquant cette notion de carrière. On fait d'abord sa médecine, sa psychiatrie, et puis, après, on va être analyste. Ou bien on va faire ses études de psychologie, et puis après, dans le droit fil, comme le grade supérieur, on va passer à la psychanalyse. C'est ce que Lacan appelle, dans un passage que nous verrons tout à l'heure, *« les conditions de recrutement de la psychanalyse »*, avec les effets que produisent, quant à l'analyse, ces conditions de recrutement.

C'est en 64 que Lacan a payé le prix pour que justement ces conditions changent. Ça ne s'est pas fait tout seul. Mais enfin je veux bien partager un moment la réprobation que de saintes âmes ont à l'égard de la carrière, et ce pour dire que la psychanalyse est avant tout, bien sûr, une carrière de raté. Je veux dire qu'il se vérifie que c'est sur le fond d'un ratage que cette carrière est la plus probante. C'est ça le carriérisme analytique.

Ce qu'on appelle carriérisme, c'est la volonté d'arriver, la vocation de parvenir. Ainsi moi, je faisais très peur aux analystes dans leur banquet, justement vers 1964, puisqu'ils me voyaient une belle carrière dans l'analyse. Eh bien, il faut dire que moi je n'ai commencé ma carrière dans l'analyse que dix ans après avoir connu Lacan. J'ai mis le temps, après tout, pour embrasser cette carrière. Je ne me suis pas dépêché, sans doute parce que j'étais retenu par une carrière universitaire, qui a d'ailleurs trébuché en 1968. Enfin j'ai quelques restes, quelques beaux restes... Puis après, j'ai fait carrière de révolutionnaire, et ça ne m'a pas mieux réussi. On peut faire carrière dans la révolution, mais à d'autres époques, plus maintenant. Et puis je suis donc entré finalement dans la carrière analytique.

Je dois dire, oui, qu'il y a quelque chose dans la psychanalyse qui fait - c'est une remarque quasi sociologique - qu'on fait plutôt des psychanalystes avec des psychiatres ratés ou, par exemple, avec des mères ratées. C'est peut-être ça qui paraît faire les conditions qui dans l'analyse peuvent se transformer en succès. De telle sorte qu'au banquet des analystes le succès social est suspect. C'est bien normal dans une pratique où ce qu'il y a de plus réussi c'est l'acte manqué. Ce sont là des raisons de structure.

Je dis *race des analystes* à condition que ce ne soit pas complémenté de la notion qu'il y aurait une race des analysants - qu'il n'y a pas. Au contraire, le discours analytique serait celui où ça ne se perpétue pas, s'il est vrai que la psychanalyse est un discours organisé pour que l'analysant passe à l'analyste.

J'en étais tout à l'heure à articuler, à rapprocher, l'hystérique et l'analyste. L'hystérique est justiciable d'une clinique. Pourquoi est-ce que le discours analytique ne serait pas lui aussi, en tant que discours - et discours que l'on peut centrer sur la reproduction d'une race - justiciable d'une clinique ? Ce serait une erreur de penser qu'en évoquant le banquet des analystes, j'entends sacrifier la clinique. Tout au contraire: c'est la clinique du discours analytique lui-même qui m'intéresse. À quoi est-ce que je pourrais bien sacrifier la clinique quand je parle du banquet des analystes? On s'imagine peut-être que je veux sacrifier la clinique à la politique, en m'occupant de la cité des analystes, des analystes entre eux.

Il faudrait d'abord commencer par relever le mot même de *politique* de sa déchéance vis-à-vis de la clinique. S'il fallait que j'abrite encore les quelques repères que je mets en place, j'aurais encore une fois recours à Lacan, qui précisément met de l'ordre dans la cure analytique en distinguant ce qui relève de la stratégie et ce qui relève de la tactique. La stratégie coordonne les opérations à long terme. C'est le niveau qui dans la cure analytique est celui du transfert. C'est vrai qu'on n'y change pas de position à tout instant. L'interprétation, elle, est du registre de la tactique, c'est-à-dire qu'elle dépend du moment, du terrain, d'une conjoncture favorable. C'est d'ailleurs en quoi, même si elle peut avoir des lois, il reste difficile, voire quasiment impossible, dans l'exercice appelé contrôle, d'indiquer à l'avance le moment opportun d'une interprétation, sinon par des repères très généraux. C'est évidemment une limite. Par contre, régler la position dans le transfert est autrement possible.

Mais à stratégie et tactique de l'analyste, Lacan ajoute la politique de l'analyste. Page 589 des *Écrits*, il invite l'analyste à se repérer plutôt sur son manque-à-être que sur son être. Mais je ne vais pas commenter cette proposition qui, d'une certaine façon, est datée. Cette politique de l'analyste est celle qui concerne les conditions mêmes de l'action analytique sur le patient, et, si l'on veut, les conditions de possibilité de l'analyse. La tactique, c'est le moment opportun sur le terrain lui-même. La stratégie prend un espace plus vaste, qui peut même aller jusqu'à toute la durée de la guerre. Et la politique conditionne l'ouverture même de cet espace. C'est par rapport à la politique que s'ordonne stratégie et tactique, en tant que la politique concerne le but même de l'action. La politique de l'analyse, c'est ce qui concerne les fins dernières de la psychanalyse. La question de la fin de l'analyse relève donc de la politique de l'analyste. C'est bien pourquoi la fin de l'analyse a toujours eu, dans la cité des analystes, une place distinguée de ferment de discorde, et aussi bien de facteur de regroupement.

Je précise encore que pour Lacan la politique de l'analyste, en tant qu'elle lui est propre, « *impose de réviser au principe la structure par quoi toute action intervient dans la réalité* ». Je vous demande de noter cette connexion: la question fondamentale de la politique *et* celle de l'action. C'est ce que Lacan, plus tard, distinguera comme l'acte analytique - question centrale de la politique de l'analyste.

Ce qui est encore insuffisant dans cette formulation, c'est qu'elle met en couple l'action et la réalité. Certes, la connexion de l'action et de la réalité est présente et anime l'expérience analytique, c'est-à-dire ce qu'il en est dans l'expérience analytique du rapport à la réalité, voire du rapport au principe de réalité, que Lacan, dès qu'il a commencé à écrire sur la pratique analytique en 1936, a d'emblée visé dans son au-delà. Voir son article des *Écrits:* « Au-delà du principe de réalité. »

Je ré-évoque pour mémoire la façon dont j'avais mis en valeur la métaphore opérée du principe du plaisir par le principe de réalité selon Freud, c'est-à-dire la substitution de l'un à l'autre, tout en soulignant, comme Freud l'indique d'une phrase dans son texte sur les deux principes, qu'à l'intérieur même de cette métaphore le principe de réalité poursuit le principe du plaisir par d'autres moyens :

$$\frac{\text{principe de réalité}}{\text{principe de plaisir}}$$

Le couple de l'action et de la réalité sera plus tard lui-même par Lacan mis en opposition avec le couple de l'acte et du réel. Nous aurons cette année, même assez rapidement, à en venir à cette connexion de l'acte et du réel.

Il est certain que l'analyste, même lacanien, ne se fait pas faute, dans la pratique, de relever les divers manquements de l'analysant quant à son rapport à la réalité. Même si nous n'en sommes plus au temps où Lacan signale, page 590 des *Écrits*, que l'analyse didactique était supposée garantir le maintien du rapport à la réalité *« à un taux suffisant chez les analystes »*, il reste que n'est pas du tout réglé chez nous ce qu'on pourrait appeler l'intervention du sens de la réalité dans l'analyse. C'est une chose de dire que l'analyste n'est pas le gardien du principe de réalité - et c'est ce que nous disons avec Lacan - mais c'est un fait que la pratique d'orientation lacanienne exige, si je puis dire, un *holding* assez étendu. C'est ce qui est le corrélat de la séance à temps variable, voire de la séance courte. Par là-même, ce qui reste plutôt hors statut dans les élucubrations théoriques, ce sont les modalités de la référence au sens de la réalité, qui est, il faut le dire, constamment mis en cause dans la pratique elle-même. Il s'agit par exemple de savoir quelle place vous faites aux exigences de la carrière de votre analysant dans tel ou tel domaine, et qui peuvent l'amener à voyager, à partir, à rester, à changer, tout comme, à l'occasion, l'analyste lui en donne la stimulation. Il y a là, à tout moment, pour l'analyste, la question posée de son jugement le plus intime, comme dit Lacan, c'est-à-dire de son sens de la réalité.

Ça fait problème précisément pour l'orientation lacanienne, dans la mesure où nous, nous partons de ce que le sens de la réalité va au rebours du désir. Les émergences du désir, ses réalisations, se traduisent toujours par un ratage, au moins en un premier temps. Un ratage dont il reste à faire un succès. C'est le succès du ratage qui est peut-être le seul succès qu'il y est. Prendre le parti du désir, c'est prendre son parti des ratages qui vont avec.

Le sens de la réalité, lui, il procède du surmoi. Alors que Freud fait du surmoi la source de la réalité, Lacan le dément, mais tout en concédant que c'est le surmoi qui trace les voies de la réalité. Il en trace les voies - et même par sa voix - dans la mesure où c'est ce qui permet d'écrire que le signifiant se substitue au besoin. C'est là qu'on vérifie que l'homme n'a pas seulement besoin de pain - pour reprendre le titre d'un recueil d'articles de quelqu'un des années 56, quelqu'un qui s'appelait Naji, et qui s'est trouvé réhabilité en grandes pompes, il y a peu, dans le grand bouleversement auquel nous assistons, le grand bouleversement des révolutions.

Qu'est-ce qui trace la voie de la réalité pour un sujet, et précisément pour un sujet pour qui elle est foncièrement fragile ? Ce sont les commandements du surmoi, et précisément en tant que tyranniques.

J'en viens maintenant à la clinique de l'analysé et à son rapport avec le sens de la réalité.

L'analyse, elle produit quoi ? Qu'est-ce que produit l'expérience analytique quand on s'y met ? Elle produit du signifiant maître. La dernière fois, nous étions simplement à chercher comment épingler la modification induite dans le sujet par l'expérience analytique, et je disais *transmutation subjective*. Peut-être de cette transmutation ne peut-on mieux en indiquer la voie qu'en disant qu'il s'agit de la modification du rapport au surmoi, que c'est ça qu'effectue une analyse, dans la mesure où le surmoi freudien est ce qui se nourrit, dans le sujet, des renoncements à la pulsion. C'est pourquoi, dans *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan a pu dire que la seule chose dont on puisse être coupable est de céder sur son désir. Comme je crois l'avoir isolé l'année dernière, il n'a fait que traduire une phrase de Freud dans son *Malaise dans la civilisation*, selon laquelle l'effet de la renonciation pulsionnelle sur la conscience, et en particulier le fait que le sujet abandonne la satisfaction que lui donne la pulsion agressive, produit que chaque morceau de cette satisfaction est repris par le surmoi et accroît l'agressivité de celui-ci contre le moi. C'est ce que Lacan traduit exactement en disant qu'on n'est jamais coupable que de ce que Freud appelle une renonciation pulsionnelle. C'est la renonciation pulsionnelle elle-même qui paradoxalement nourrit la culpabilité.

En ce sens on peut dire que l'analyse, l'analyse dont la pratique est assez récente, met au monde, accouche - je ne vais pas me laisser porter jusqu'à dire *féconde la bête immonde* - de sujets qui en effet ont renoncé à renoncer. Laissons de côté pour l'instant la

question de savoir s'ils ont renoncé à renoncer au désir ou à la jouissance. De fait, lorsque Lacan traduit la renonciation à la pulsion chez Freud par la renonciation au désir, on pourrait dire qu'il en fait un déplacement. Mais, en même temps, j'ai dit l'année dernière que le terme de *désir* chez Lacan est à cette époque mal désajointé du terme de *jouissance*. La solution à la question de renoncer à renoncer au désir ou de renoncer à renoncer à la jouissance est à poser en termes nouveaux, à partir de ce concept de l'objet *a* qui n'a pas de concept - objet *a* comme cause du désir qui est plus-de-jouir. Dans l'écriture même de l'objet *a*, Lacan a noué le désir et la jouissance.

Eh bien, c'est là qu'il y a le banquet des analystes ! C'est: fête à la pulsion! C'est : fini d'être coupable ! La libération de la culpabilité, ça veut dire : jamais coupable ! Dans l'esprit du maréchal Pétain, c'est là l'esprit de jouissance qui l'emporte sur l'esprit de sacrifice. On pourrait formuler comme ça les bébés dont accouche le ventre psychanalytique. Là, ce ne sont pas les petits *agalmata* qui vont sortir du ventre. Ce sont des sujets supposés sans surmoi. Ca veut dire qu'à la fin d'une analyse, on serait aussi bien que Jean-Paul Sartre qui, lui, avait considéré qu'il était né sans surmoi. Celui auquel nous faisons référence, celui qui nous guide dans la psychanalyse, à savoir Lacan, a indiqué qu'il considérait qu'il avait encore un surmoi. Problème! Problème pour les lacaniens. C'est vrai que beaucoup étaient à se demander ce qu'il pouvait bien encore chercher dans le savoir. C'est vrai qu'il y a là une question qui est celle d'élucider la satisfaction que l'on peut trouver dans le savoir.

Il faut encore corriger cette formule du sujet supposé sans surmoi, quand on constate qu'il y a des gens qui viennent à l'expérience analytique pour en trouver un, c'est-à-dire qui s'éprouvent menés par le bout du nez par le principe du plaisir. C'est le sens de la réalité, et c'est pourquoi on peut reconnaître, sans esprit polémique ou satirique d'aucune sorte, que l'analyste a des traits qu'on peut dire être ceux de l'inadapté social. C'est pourquoi les groupes d'analystes ont par certains côtés une fonction de refuge, de médiation avec la réalité et en même temps de paravent.

Cette clinique de l'analysé, que je n'apporte qu'avec précaution, qu'avec interrogation, parce qu'elle est assez nouvelle, c'est peut-être ce qui permet de ne pas rejeter, comme quelque chose d'adventice et de sociologique, la question des groupes d'analystes. C'est peut-être ce qui permet de faire comprendre pourquoi un certain tabou pèse sur le groupe analytique, sur le groupe analytique comme espace réservé à l'inadaptation sociale des analysés.

C'est précisément ce que Lacan a stigmatisé quand il a mis en valeur, à son époque, l'extraterritorialité de l'IPA. Peut-être qu'à cette époque, en 1953-56, on pouvait dire que c'était là un des traits de ceux qui prennent Freud de travers. Si on pouvait le dire en 56, on ne peut plus le dire en 89, puisque c'est constamment que la pratique de la psychanalyse nourrit l'extraterritorialité, comme Lénine le disait de l'agriculture par rapport au capitalisme. La pratique analytique nourrit constamment l'extraterritorialité. C'est au point qu'à Venise, de la même manière qu'ils avaient inventé de mettre leurs Juifs sur une île et leurs lépreux sur une autre, ils y auraient certainement mis aussi les analystes. Ils auraient mis les analystes sur une petite île. À la place de dire *le banquet des analystes*, j'aurais pu dire *le ghetto des analystes*. De fait, il y a une affinité - nous y reviendrons - entre la psychanalyse et la religion des Juifs, une affinité qui est la position des réprouvés.

Je soutiens donc que ce que j'ai là évoqué un peu en paquets, ce sont des traits de l'existence analytique, des traits qui ne sont pas seulement de contingence. Ce n'est pas seulement parce qu'on s'y prend mal que ce sens de la réalité fléchit, que l'extraterritorialité se reproduit constamment, etc. Ce sont des traits qui tiennent au discours analytique lui-même.

Sous une certaine perspective - disons la perspective qui exonère l'analyste ou l'analysé - on peut soutenir que tout ça est dû à l'intolérance du monde, l'intolérance de ceux qui ont eu du déplaisir de l'activité analytique, en tant que celle-ci va contre le refoulement, et que tout le monde se maintient, se goberge, banquette, justement parce qu'on ne touche pas au refoulement. Comme les analystes ont la tâche de lever le refoulement et qu'ainsi ils vont contre la ronde du monde, ils se trouveraient dès lors eux-mêmes refoulés dans leur ghetto. On peut le dire, et Freud a fait beaucoup pour qu'on le dise. Freud l'éprouvait certainement ainsi, lui qui avait, pour les meilleures raisons, une idée assez précise de ce que c'était que le ghetto, la tradition du ghetto.

Mais cette perspective me paraît infime, ne me paraît pas suffisante, et je crois qu'il faut reprendre la question en considérant le type de sujet qui est produit par l'analyse, et même le reprendre en tant qu'il est caractérisé par un certain rapport à la pulsion, au désir, à l'imaginaire, au réel et au symbolique. Je veux dire qu'il me semble qu'il y ait une clinique, non pas des sujets qui entrent dans l'analyse, qui nous intéressent, que nous étudions, mais bien une clinique des sujets à la sortie. Sinon la clinique de l'analyste, du moins la clinique de l'analysé.

Relevons que c'est précisément ce que Lacan dit viser dans la dernière leçon du *Séminaire XI*, page 145. Comme c'est la dernière leçon, il ne répond pas à la question: *« Que devient celui qui a passé par l'expérience de ce rapport, opaque à l'origine, à la pulsion? Comment un sujet qui a traversé le fantasme radical peut-il vivre la pulsion? Cela est l'au-delà de l'analyse et n'a jamais été abordé. »*

Ce que Lacan dit, à la date de juin 64, n'avoir jamais été abordé, c'est ce qu'il entendra forcer avec l'invention de la procédure de la passe. Les questions qu'il énumère là, sont bien évidemment les questions de la passe en tant qu'elle vise cet au-delà de l'analyse. *L'au-delà de l'analyse*, voilà encore un titre que je n'ai pas voulu donner à ce cours. Il aurait été interprété de travers.

À n'en pas douter, c'est ce que vise Lacan ici, puisqu'il précise que cet au-delà de l'analyse *« n'est jusqu'à présent abordable qu'au niveau de l'analyste, pour autant qu'il serait exigé de lui d'avoir précisément traversé dans sa totalité le cycle de l'expérience analytique. »*

Au fond, l'invention de la procédure de la passe par Lacan, c'est pour savoir ce qu'il en est de ce rapport à la pulsion dans la clinique de l'analysé, c'est-à-dire ce qu'il en est ou ce qu'est devenu le renoncement à la pulsion, ce qu'est devenu le surmoi chez l'analysé. Quel nouveau rapport a-t-il avec le surmoi ?

Il ne faut pas conclure trop vite, parce que c'est encore assez récent, mais il semble qu'on n'arrive pas à le savoir. Il semble qu'on n'arrive pas à le savoir, parce que précisément, à cet endroit, au lieu de faire ce qu'il y a à faire, c'est-à-dire de la clinique, on fait de la politique, et au mauvais sens du mot. On fait de la politique politicienne au lieu de faire de la clinique, soit ce que Lacan attendait et prescrivait depuis 1964. Ca fait vingt cinq ans! On a parfois, de la part de quelques-uns - ils ne sont pas très nombreux - une petite fenêtre. Moi, ce qui m'a là-dessus enseigné depuis vingt-cinq ans, c'est un petit article de trois pages d'Éric Laurent. J'aurai l'occasion d'en reparler.

J'en reviens à ce *Séminaire XI*, à la conjoncture de 1964 et à sa place dans la psychanalyse.

Ça marque un déplacement de Lacan, un déplacement qu'on peut entendre avec toute la véhémence pathétique, riche d'échos divers, de la position de l'excommunié sans retour, c'est-à-dire exactement de la position de forclos. Dans la dernière leçon de ce Séminaire, Lacan fait allusion au même fait sous une forme apaisée, sur un ton plus lointain, parce qu'il a déjà tout ça derrière lui, parce que, trois jours avant, il a fait l'acte de la fondation de son École. Il évoque ça sous une forme apaisée en disant que c'était, après tout, une malencontre, *une mauvaise rencontre* - terme qu'il a précisément mis en valeur dans son analyse de la répétition.

S'il y a un apaisement dans ce Séminaire entre la véhémence du début et cette allusion presque négligente à la fin, c'est que Lacan trouve dans ce Séminaire une issue. Il trouve une issue en constatant ce qui lui revient du banquet des analystes. Il trouve une issue par un acte, c'est-à-dire qu'il intervient sérieusement dans la réalité - un acte de fondation qui est précisément pour lui le moyen de résoudre quelque chose de la clinique de l'analysé, et comme précisément le lieu où, trois ans plus tard, après avoir touché l'acte analytique, il installera la procédure de la passe.

C'est là l'acte de fondation d'une École qu'il appellera d'abord l'École Française de Psychanalyse. Je soupçonne qu'il avait déjà l'autre titre dans sa poche. Mais enfin, comme il ne savait pas comment ça allait tourner, il n'avait pas mis le bon en circulation. Il a mis l'EFP première manière, et puis, quand il a vu que ça tenait à peu près, il a sorti l'École freudienne de Paris. *École* parce qu'il y avait l'École Normale Supérieure. *Freudienne* pour bien marquer qu'il ne s'agissait pas, malgré l'excommunication, d'une dissidence. *De Paris* dans la mesure où l'action d'analyste et la sienne, en ce temps, était essentiellement une action locale, avec ses limites spéciales. Et puis, dans le *de Paris*, il y a aussi tout le charme

de l'article. Je veux dire qu'il n'est bon que d'être *de* Paris. Être de Paris, au moins en ce temps, n'était absolument pas la même chose que d'être d'ailleurs.

J'ai la dernière fois dit rapidement que l'École était le nom de son banquet des analystes. C'est à distinguer sévèrement du baquet de monsieur Mesmer qui est bâti sur la suggestion, l'hypnose. Le banquet, lui, est bâti sur le transfert. Ca fait une différence. C'est précisément ce qui est en question: de quelle façon l'École est-elle un banquet des analystes? Qu'est-ce qu'elle déplace précisément du banquet des analystes?

C'est là qu'il faut retrouver la virulence clinique du terme et du concept lacanien d'École. L'issue que Lacan a trouvée à cette date, en cette conjoncture historique de la psychanalyse où il était, l'issue qu'il a trouvée, et qui distingue précisément une École d'une Société, c'est d'avoir invité dedans les non-analystes. C'est ce dont on a perdu aujourd'hui et la notion et la virulence. On les a perdues d'abord parce que tous ceux qui sont entrés se sont dit: *nous aussi nous sommes des analystes*. Ce qui veut dire que le non-analyste est une denrée extrêmement périssable au sein du banquet des analystes. Il est mangé tout cru par les analystes, et métamorphosé. Je sais ça pour avoir été un des derniers non-analystes de l'EFP. J'avais adhéré à l'EFP en tant que non-analyste à l'âge de vingt ans - ce qui m'a laissé quand même un peu de temps pour être non-analyste. Ils étaient tellement attachés au fait que je sois leur non-analyste, qu'ils ont mis un peu de temps à s'habituer au fait que moi aussi j'étais devenu analyste.

Évidemment, non-analyste, ce n'est pas un titre. Ce n'est même pas une catégorie homogène. C'est comme l'in-noir : on ne sait pas ce qu'il y a dedans. Ca désignait sans doute ceux qui n'ont rien à faire avec la psychanalyse. Mais enfin ceux qui n'ont rien à voir avec la psychanalyse, on ne voit pas qu'ils soient spécialement poussés à fréquenter les psychanalystes et l'enseignement de la psychanalyse. Ca serait formidable que ceux qui n'ont rien à voir avec la psychanalyse deviennent membres. D'ailleurs, on n'y arrive pas, car ceux qui ne deviennent pas membres mais qui sont autour, qui travaillent pour une École d'analyse, qui ont un certain nombre de fonctions, d'immeubles, de secrétariats, sont comme aimantés par la psychanalyse. En vingt-cinq ans, j'ai constaté ça plusieurs fois avec émerveillement.

Parler de ceux qui n'ont rien à faire avec la psychanalyse, c'est donc un peu limite. Il faut parler de ceux qui n'ont rien à faire avec la pratique de la psychanalyse mais qui s'y intéressent intellectuellement. Il y en a eu quelques-uns aux débuts de l'EFP. C'étaient quelques élèves de l'École Normale Supérieure. Quand on en a quelques-uns comme ça, il faut les protéger. Je comprends que Lacan nous ait spécialement soignés pendant un ou deux ans, tant qu'on étaient comme ça, tant qu'on étaient les exemples de non-analystes. C'est pourquoi, tout le long du Séminaire, il venait de temps en temps, le soir, bavarder avec notre petite équipe.

Il faut dire aussi que l'usage de l'époque voulait qu'on appelle non-analystes tous les non-titulaires. C'est ce que ne savaient pas les non-titulaires, puisqu'ils pratiquaient la psychanalyse comme, croyaient-ils, tout un chacun. Mais, entre eux, tous les titulaires appelaient non-analystes toute cette bande-là. Au fond, et précisément avant Lacan, on les laissait dehors, on les laissait sur les marches du temple, et de telle sorte qu'à la SFP, les analystes, ils étaient quinze ou vingt. Aujourd'hui, dans la SFP qui comporte environ 444 membres, ils sont soixante.

Cette issue de Lacan d'introduire quelque chose de nouveau au bataillon, à savoir l'École avec les non-analystes à l'intérieur - et non pas comme des cercles concentriques avec, au coeur du coeur, l'*agalma* des titulaires - c'était d'une telle nouveauté qu'aussitôt une fantaisie est née chez ceux, les compagnons, qui ne pouvaient pas du tout se mettre au pas de ce qui était là introduit de complètement inédit. La fantaisie qui est née à l'époque - si nous avons un peu de temps cette année, nous verrons que ce n'est pas de l'anecdote - la fantaisie qui est née aussitôt, c'est que l'École, oui bon, c'est très bien, mais qu'il y a de tout dedans et qu'on n'y est pas entre soi, qu'on ne s'entend plus, et que donc cette École devrait comporter un Collège. Elle devrait comporter un Collège *des* analystes.

Je peux même citer celui qui s'était fait le porte-parole, en 1965-66, de cette idée, de cette belle idée de refaire naître à l'intérieur de l'École un Collège des analystes. C'était quelqu'un, après tout, d'assez sympathique. Il faut bien que je le nomme au moins une fois dans ce cours de cette année. C'est François Perrier. Il proposait à tous cris à Lacan de créer

un Collège à l'intérieur de l'École - cette École galvaudée, cette École métro - afin de rassembler vraiment l'élite de l'entre-nous. François Perrier proposait ça, alors que toute l'intervention de Lacan dans la psychanalyse était faite pour déjouer l'entre-nous, et je dirai l'imposture qui va avec l'entre-nous. École, précisément, veut dire : il n'y a pas de privilège d'extraterritorialité. C'est pourquoi, quand ça a foiré un petit peu dans son École, Lacan a remonté la manivelle pour le Département de psychanalyse de Paris VIII, là où nous sommes. Peut-être que cette fois-là, il a mieux réussi son coup. En tout cas, on peut dire que l'on n'a pas fermé la porte.

Par un fait qui semble fondé dans la clinique de l'analysé, il est certain que les Écoles se reconstituent toujours un petit dedans où l'on peut se trouver au chaud, un petit dedans calfeutré, douillet, de micro-société, de contre-société, alors que Ecole veut dire que ce n'est pas seulement pour les spécialistes. C'est ce que Lacan, dans un texte capital qui figure sur la page 4 de couverture du *Séminaire XI*, indique précisément comme constituant le changement de fond de son discours d'enseignement, à savoir qu'il cesse là de s'adresser seulement aux spécialistes. C'est ça qu'il a quand même trouvé en 64. C'est que si les spécialistes, c'est-à-dire les praticiens de la psychanalyse, sont, selon son expression, *« les seuls témoins recevables de l'action par excellence que leur propose la psychanalyse »* - l'action analytique, il l'appelle une action par excellence, ce qui amorce sa doctrine de l'acte, le non-agir de l'analyste faisant justement valoir l'excellence de l'acte, révélant la structure de tout acte - si donc les spécialistes sont les seuls témoins de l'acte analytique, Lacan, à l'époque, note en même temps - nous y voilà - que *« les conditions de leur recrutement les laissent très fermés à l'ordre dialectique qui gouverne cette action »*. Il vise gentiment, là, le recrutement médical de la psychanalyse, c'est-à-dire qu'il oppose ici les praticiens comme témoins de l'action et le fait qu'ils peuvent, tout en étant témoins, ignorer le principe de l'action. Ce principe de l'action, Lacan le réfère à la dialectique. Il faudrait gloser sur ce que peut être pour Lacan, à cette date, la dialectique. Je le ferai une autre fois.

Ce n'est pas qu'il se détourne des spécialistes, des spécialistes qui sont témoins. D'être témoins, ça veut dire qu'ils partagent la même expérience. Ca veut dire qu'ils ont en commun une même expérience et qu'ils ont subi les effets de l'action analytique. Mais ne s'adresser sur la psychanalyse qu'à ceux qui ont en commun cette expérience, ça ne veut dire qu'une seule chose: qu'on est impuissant précisément à la transmettre à ceux qui n'ont pas cette expérience. C'est pourtant là le critère essentiel de la rationalité de la psychanalyse. C'est pourquoi Lacan a proposé, il y a vingt-cinq ans, une nouvelle articulation du dedans et du dehors. Il a proposé cette nouvelle articulation pour empêcher le banquet des analystes de se fermer. Pas simplement pour faire entrer des nouveaux, mais pour imposer une autre topologie, une topologie où le dehors passe dans le dedans. Au banquet des analystes, la dive bouteille, c'est la bouteille de Klein - non pas Mélanie mais Félix.

Ça a eu, bien sûr, des effets de démocratisation. Il faudra traiter de ça. Mais, au-delà, il s'est agi de faire venir dedans ceux du dehors, c'est-à-dire d'installer le non-analyste au coeur du groupe analytique, avec la position d'extimité que cela comporte. C'est pourquoi Lacan s'est tourné vers un autre public que celui des collègues. Il s'est tourné vers le public en général. Comme il le dit à la page 4 des *Écrits*, il a fait *« appel à l'attention »*. C'est qu'en effet la rationalité de l'analyse ne peut pas être supportée entre soi, entre ceux qui ont en commun la connaissance des mêmes émois, en particulier l'expérience du transfert, et qui sont impuissants à la transmettre au dehors sous prétexte qu'il faut en être passé par là. Eh bien, quand il faut en être passé par là et qu'on ne peut parler qu'à des gens qui sont passés par là, c'est une démission, et ça réduit la psychanalyse à n'être qu'une initiation. C'est bien pourquoi Lacan affirme son enseignement dans un principe tout contraire.

Son enseignement, c'est certainement de prendre à témoin les non-spécialistes - je suis content qu'il y ait ici des spécialistes et je les prends à témoin à l'occasion - mais c'est aussi s'adresser, si je puis dire, aux béotiens de la spécialité. Il ne s'agit pas là des idiots mais, comme s'exprime Lacan dans *Télévision*, de ceux qui s'y connaissent. Pas simplement ceux qui s'y connaissent en pratique analytique, mais ceux qui s'y connaissent dans l'ordre dialectique. Des lettrés, des étudiants, qui s'y connaissent en théorie du symbole.

Ça veut dire qu'à partir de cette date, Lacan ne parlera plus jamais pour l'intérieur. Enfin disons qu'il ne parlera presque plus jamais pour l'intérieur. Ce qu'il réservera pour

l'intérieur, c'est précisément la passe, sa *proposition* de la passe - terme qu'il distingue assez pour le mettre dans son titre, et pour bien marquer que ce n'est pas une imposition, qu'il y a là un appel au consentement des spécialistes.

C'est au point que l'on pourrait parler de Lacan, de Lacan dans son Ecole, comme marqué d'une phobie de l'intérieur. Il y a un certain nombre de gens qui savent comment il faisait ses assemblées générales. Quand elles duraient au-delà du quart d'heure, il fallait qu'il sorte. D'ailleurs, une fois, il est resté un peu plus longtemps. C'était il y a dix ans, et on a entendu ce qu'on a entendu, c'est-à-dire un certain nombre de grossièretés à son endroit. On pouvait le dire marqué de claustrophobie par rapport au milieu analytique, alors que la pratique analytique nourrit et à l'occasion s'appuie sur une certaine agoraphobie. C'est en effet une profession où il n'est pas indispensable de sortir de chez soi. Le trait de Lacan par rapport au milieu analytique, c'était plutôt la claustrophobie.

Pour ce qui était d'un banquet, ça semblait plutôt un pique-nique dans les rues et les chemins. De telle sorte que le style de groupe qu'il a soutenu, instauré, n'a jamais été le style de groupe de l'élite, à la grande déploration de ceux qui pensaient en faire partie. L'avantage de ne pas avoir le style de l'élite, c'est que tout le monde peut penser en faire partie. Ce n'était pas le style de l'élite, c'était bien plus le style de la foule, avec les inconvénients que ça avait aussi, et qu'à l'occasion il pouvait lui-même déplorer.

J'essaye de marquer que dans tous ces traits d'histoire nous n'avons pas une contingence mais une nécessité à l'œuvre, un enjeu par rapport à la clinique de l'analysé.

J'ai évoqué tout à l'heure le pathétisme du rejet chez Lacan. Il y a toujours un pathétisme dans le rejet. Reste encore qu'il faut se poser la question de qu'est-ce qui a été rejeté. Tous les rejets ne se valent pas. C'est bien ce que Lacan, dans la seconde leçon du *Séminaire XI*, indique. Il indique ce qui a été rejeté en lui, quand il formule, page 22, que *« ce dont il s'agit est quelque chose que je n'appellerai pas autrement que le refus du concept »*. Tout se passe, en effet, comme si le refus de la psychanalyse n'était nulle part plus intense que chez les analystes. L'argument selon lequel c'est un monde hostile qui oblige à se pelotonner entre soi, ferait croire, de la même façon que Sade parle de la Société des amis du crime, qu'il y aurait une Société des amis de l'inconscient. Précisément, l'inconscient n'a pas d'amis. Il y en a seulement quelques-uns de l'élite, du collège, qui font semblant de faire ami-ami avec l'inconscient, d'être à tu et à toi avec l'inconscient. C'est ce que j'appelle l'imposture, et cette imposture se reforme d'une façon qui dépasse, bien entendu, les personnes. Personne n'est en cause.

Ce refus de la psychanalyse se manifeste premièrement comme refus du concept. Nous pourrions dire, dans les termes du Lacan ultérieur, comme rejet du mathème, c'est-à-dire comme confusion de la psychanalyse et de l'initiation - initiation comme ce dont on ne peut parler qu'à la condition d'en avoir l'expérience. Certainement, il y a un savoir qu'on ne peut inventer qu'à la condition d'en avoir saigné, d'en avoir payé le prix. C'est vrai. Et c'est vrai que Lacan était un grand seigneur et que donc il a eu beaucoup de saignées - on se croirait dans la médecine de Molière... Mais ça ne vaut comme savoir qu'à la condition de pouvoir être transmis aux autres, c'est-à-dire à ceux qui n'en n'ont pas l'expérience. C'est ça que veut dire la transmission de la psychanalyse. Ce n'est pas la transmission de la psychanalyse entre psychanalystes. C'est précisément la transmission à ceux qui n'en sont pas, qui ne sont pas analystes.

Il y a un certain nombre de personnes, quelques saignées de Lacan, qui, non sans humour, ont baptisé leur groupe Le Coût. Ils n'entendaient pas, par là, le cou qui ploie et se redresse. Ils n'entendaient pas non plus le coup, bien qu'ils en aient pris plein la gueule. Ils appelaient ça le coût parce que ça leur a coûté auprès de Lacan, et qu'apparemment ça leur a laissé des traces: ils en ont bavé au niveau du portefeuille. L'analyse, c'est vrai, il faut en payer le prix. Mais ce n'est pas une raison pour faire collège. Lacan a répondu à l'excommunication, qui est celle du concept, par précisément *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Il y a ce titre-là, cette orientation du concept dans ce Séminaire. Et il y a aussi répondu par la notion d'école, d'école contemporaine des *Quatre concepts fondamentaux*, c'est-à-dire par la notion d'une transmission aux autres, et le rejet de la notion de collège qui est à l'opposé de celle d'école.

Évidemment, j'ai baptisé moi-même Collège freudien, en 1976, quelque chose qui était justement à l'envers de ce collège fermé, puisqu'il s'agissait précisément d'un

organisme de formation permanente qui à ma connaissance est encore en activité. L'école comme telle est antinomique au collège, et la résurgence de ce signifiant a quelque chose qui est une des raisons, entre autres, de mon *Banquet des analystes*.

Je n'ai pas pu aller plus loin aujourd'hui, et je continuerai donc la prochaine fois.

III - COURS DU 22 NOVEMBRE 1989

J'ai l'habitude de donner, à la préparation de ce cours hebdomadaire, un soin, un temps, une attention, qui peut-être n'apparaissent pas toujours du fait de l'aisance apparente avec laquelle je m'exprime devant vous. Cette attention porte, bien entendu, sur le contenu, mais également sur la forme à lui donner vis-à-vis de l'ordre des matières, ainsi que sur ce qu'il s'agit de ne pas dire et qu'on a, à l'occasion, très envie de dire. J'ajoute que, le plus souvent, je n'arrive à communiquer ici qu'une partie de ce que j'ai apporté pour l'occasion.

Cette semaine j'ai été distrait. J'ai été distrait de cette attention par un certain nombre de questions qui ne vous intéressent pas et qui concernent la gestion, l'entretien, la protection d'un petit banquet d'analystes qui réclame de temps en temps un soin tout particulier. Ça m'a obligé à rentrer dans des questions de droit qui ne me sont pas familières et, du coup, j'ai été moins concentré qu'à l'habitude sur les matières de ce cours, sur ce que je peux vous en communiquer. Ça ne manquerait peut-être pas d'intérêt que je vous fasse partager mes soucis, mais enfin ce n'est quand même pas le but premier de ce cours.

C'était au point que ce matin j'ai envisagé de céder cette tribune à d'autres. J'étais sur le point de passer quelques coups de téléphone pour que l'on me remplace ici - moi étant bien entendu présent et pas muet. J'ai en effet reçu récemment un certain nombre de travaux qui ne seraient pas du tout indignes de faire cortège à la contribution d'Éric Laurent sur la passe que j'ai distinguée la dernière fois. Par exemple, les travaux de François Leguil, de Geneviève Morel, de Anne Dunand, de Frank Kaltenbeck. Ces travaux me paraissent tout à fait communicables devant cette assistance. J'y ajoute un travail qui m'est parvenu de façon tout à fait impromptue il y a quelques jours, celui de Monsieur Razavet, qui doit être ici puisque c'est de m'avoir entendu nommer Éric Laurent qui a fait qu'il me l'a envoyé.

Malgré la qualité de ces contributions, que l'on pourra de toute façon, je l'espère, lire, je me suis quand même résolu à tenir ma place aujourd'hui et à poursuivre le temps que je penserai pouvoir le faire sans dire de bêtises, de trop grosses bêtises. Je dis *trop grosses bêtises*, parce que, bien sûr, j'en dis. Je peux en général les corriger la fois suivante. Donc, avec les réserves que je viens de formuler devant vous, je poursuis là où j'en étais resté la dernière fois. Si je me fatigue et s'il reste du temps, j'inviterai ceux qui le voudront à lever la main pour me donner un petit *feed back* sur ce qui, eux, les soucie.

J'ai donc, la dernière fois, dédramatisé l'excommunication de Lacan en mettant en valeur le fait que lui-même rend compte de cette pénible excommunication, quand il inaugure, dans un lieu différent, son Séminaire en janvier 1964, en révélant que ce qui pour lui est en jeu n'est nullement sa propre personne mais bien le refus du concept en psychanalyse.

Ce refus du concept ne se fait pas à grands bruits. L'Internationale de Psychanalyse n'a jamais eu à formuler une décrétale stipulant que le concept n'entrera pas à l'Internationale et qu'il est banni à tout jamais de ses congrès. Ce refus du concept en psychanalyse se fait à bas bruits, et c'est pour répondre à ce refus, à ce refus en quelque sorte clandestin, ignoré de ceux-là mêmes qui le pratiquent, que Lacan a articulé son Séminaire de 64 sur quatre concepts fondamentaux. Le chiffre 4 est récurrent dans son élaboration, et j'y ai, de façon appropriée, consacré une année, la quatrième année de la série que je poursuis devant vous depuis 1981.

Ce Séminaire a d'abord été annoncé par Lacan sous le titre *Les fondements de la psychanalyse*. Ce titre, on peut le retrouver dans la leçon inaugurale de ce Séminaire, mais il a cédé la place au titre des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, en raison de l'accueil même qui était fait à ce Séminaire, à savoir que les participants, dont j'étais, l'ont rapidement désigné ainsi. Lacan a alors validé et adopté cette désignation, conformément à la loi qu'il avait formulée de la communication - loi selon laquelle le message vient du destinataire - et qui elle-même avait été formulée par quelqu'un d'autre, par le linguiste Benveniste, dans une adresse qui, je crois, répondait à Lacan, celui-ci ayant alors chopé au vol cette interprétation qui lui était faite, pour l'adopter.

Si vous le voulez bien, restons un moment sur le concept du concept.

Pour nous représenter le concept, il peut nous suffire de tracer sur le papier blanc un cercle qui emprisonne ou capture une portion de la surface sur laquelle il est tracé :

Schéma 1

Il nous image exactement une catalepse, une prise d'un espace où nous pouvons faire figurer un certain nombre d'éléments, représentés par des points pour la commodité de notre imagination :

Schéma 2

C'est à propos de ce qu'est le concept ainsi entendu que se distinguent deux termes, à savoir celui de l'intension - avec un *s* - et celui de l'extension:

intension

{ ---------------

extension

Ce sont là deux notions, deux concepts, qui sont relatifs au concept du concept. C'est lorsqu'il s'agit de ce qui est conceptuel qu'il y a lieu de distinguer l'intensionnel et l'extensionnel, et de se garder d'au moins deux erreurs.

Il y a d'abord l'erreur qui consisterait à s'imaginer que l'intension est une partie distinguée de l'extension, c'est-à-dire de faire comme si ces deux termes d'intension et d'extension s'articulaient ainsi:

Schéma 3

Nous aurions l'extension avec la piétaille d'un certain nombre d'éléments, et, au coeur, nous aurions comme un deuxième concept interne, l'intension. Ce serait disposer comme en cercles concentriques extension et intension, de telle sorte que l'intensionnel serait comme la fleur, la zone réservée ou le tabou de l'extension. Ce serait en définitive comme si l'extension serait l'extérieur de l'intension. Ca reviendrait à confondre extension et extérieur, intension et intérieur. La considération de l'intension au banquet des analystes serait réservée à une élite interne - la piétaille tournant autour, dans une zone intermédiaire par rapport au néant environnant.

La seconde erreur, qui dérive de celle-ci, c'est tout bonnement de considérer intension et extension comme deux domaines distincts. Il y aurait lieu alors de distinguer les spécialistes de l'extension et les spécialistes de l'intension:

Schéma 4

Mais ce n'est pas là l'articulation propre et adéquate de ces deux notions. L'extension d'un concept désigne ou se réfère aux éléments qui tombent sous le concept. Si nous voulons concevoir le concept comme un ensemble, l'extension se réfère aux membres de cet ensemble, à ce qu'il y a dedans matériellement, si je puis dire. L'intension, elle, concerne la définition de l'ensemble, c'est-à-dire, pour être plus précis, la définition des critères d'appartenance à cet ensemble.

Concernant le banquet des analystes, la question de l'extension est une question de fait, c'est-à-dire de ce qui est là. Tandis que la question de l'intension est une question de droit par rapport au fait. *Une question de droit*, c'est-à-dire: à quelles conditions répondent ou doivent répondre les éléments qui sont là? J'ai corrigé mon *répondent* par un *doivent répondre*, parce que, précisément, il peut par exemple très bien se faire qu'on soit là sans avoir titre à y être. Poser la question de l'intension, la poser devant une extension de fait, ça peut amener à ce qu'on considère que tel ou tel, qui est là de fait, ne répond pas aux conditions de droit.

Allons au-delà du banquet des analystes. On peut imaginer de poser le concept de la psychanalyse, et de partir alors dans un examen de fait, de ce qui dans le monde constitue la psychanalyse. Par exemple se référer à ceux qui s'intitulent tels par leurs publications, leurs congrès, ou à l'idée qu'on se fait de la psychanalyse et telle qu'elle apparaît dans les discours.

Tout ça - on pourrait le soutenir - fait partie de l'extension du concept de la psychanalyse. Mais la question de l'intension de ce concept, c'est : qu'est-ce que la psychanalyse? Avec cette autre question, qui en dérive immédiatement: qu'est-ce que c'est qu'un analyste? Cette question - avec un article indéfini: *un* analyste - est une question de droit et est strictement équivalente à celle-ci: qu'est-ce que c'est que *l*'analyste? Ca veut dire que l'extension d'un concept concerne sa référence et introduit par exemple à un comptage, à des questions de nombre, avec les problèmes qui peuvent s'ensuivre: où est passé celui-là? etc...

L'intension, elle, concerne le sens ou la signification - employons pour l'instant ces deux termes comme équivalents - du concept lui-même. Ça veut dire que la dimension intensionnelle du concept est une dimension sémantique. À ce propos, il y a le paradoxe que Lacan met en valeur, non pas en 64 mais en 67, dans son texte intitulé *Proposition* où il introduit le concept de la passe. Le paradoxe qu'il met en valeur en utilisant le binaire de l'intension et de l'extension, c'est qu'il y a une difficulté toute spéciale dans la psychanalyse - une difficulté qui est due à quoi?

La psychanalyse est bien là, elle est bien là dans le monde. A ce niveau-là, il n'y a pas de mal à apporter des preuves de son existence. Elle coûte assez cher pour ça, comme l'ont vu ceux que j'ai évoqués à la fin de mon dernier cours, c'est-à-dire ceux-là qui se sont groupés sous le chef du *Coût freudien*. Je n'entendais pas du tout les critiquer, comme quelqu'un l'a cru. Au contraire : je les citais pour les en louer.

Donc, la psychanalyse est bien là. Nous ne mettons pas en doute la psychanalyse dans son existence de fait. Elle déplace assez d'air pour ça, et de plus en plus. Mais en même temps - et c'est là que se noue le paradoxe - les éléments de l'extension de ce concept sont bien embarrassés pour définir l'intension propre de ce concept. Les querelles sur l'analyse didactique - ce ne sont pas là simplement des querelles entre les analystes lacaniens et les autres mais entre lacaniens aussi bien -, les querelles sur le côté babélien de l'analyse didactique, sur la finalité de l'analyse comme mettant quelqu'un à même de

s'intituler valablement psychanalyste, renvoient d'abord au moins à une incertitude sur l'intension du concept de la psychanalyse.

J'ai dis *au moins* et maintenant je vais dire le plus, à savoir qu'il se pourrait très bien qu'il y ait un rapport nécessaire entre la croissance de l'extension psychanalytique et le vide de son intension, un rapport entre le vide de l'intension et un certain phénomène que l'on pourrait désigner comme d'une croissance malsaine, pléthorique, comme d'un engorgement - ce que certains en tout cas, mais pas moi, désignent comme ça. Il y aurait donc un rapport entre la croissance de cette extension et le vide de son intension. C'est ce que Lacan a pensé en 1964 ou en 1967, même si on en était encore au temps d'avant l'explosion démographique de la psychanalyse. C'est ce qu'il a pensé, non pas après coup comme la chouette de Minerve, mais a anticipé. Il a pensé un rapport comme nécessaire entre la croissance de l'extension et le vide de l'intension. Ca veut dire que moins on sait ce qu'est la psychanalyse et plus il y a de psychanalystes.

Au fond, c'est d'une logique éclatante. Par exemple, pour les médecins, on a constaté, à un moment, qu'il y en avait trop. Qui a constaté ça? Un certain nombre de calculateurs employés par un ministère, et qui, à la suite d'un certain nombre de graphiques, de comparaisons, de manipulations d'ordinateurs, ont pu conclure que des médecins, il y en a trop. Rien de plus facile que de juguler ce flot à partir du moment où l'on sait ce que c'est qu'un médecin. Un médecin c'est quelqu'un qui a reçu, de la part d'organismes compétents pour cela, et dont la compétence est hors de doute puisqu'elle est sanctionnée par l'État, le titre de médecin après avoir fait un certain nombre d'épreuves de capacité qui lui méritent ce titre. Dans ces conditions, s'il y en a trop, et à partir du moment où l'intension du concept de médecin est une intension certaine, formulable, rien de plus facile que de dire que maintenant on ne décernera plus ce titre qu'à un nombre *n moins tant* chaque année. A partir de ce décret qui régule l'extension par rapport à l'intension, eh bien, comme par miracle, il y a moins de médecins. Il y a moins de médecins chaque année. On en forme moins chaque année. On décerne moins de titres chaque année.

Pour la psychanalyse, il vous apparaît tout de suite qu'il n'en va pas de même. C'est précisément le caractère incertain, équivoque, profondément douteux, gangrené, poreux, délabré, ce caractère d'épave présent dans la définition de l'intension du psychanalyste, qui explique qu'on peut toujours dire qu'il y en a trop mais que ça n'arrête rien - au désespoir d'ailleurs de cette Internationale de Psychanalyse qui aurait bien voulu avoir dans son rêve d'omnipotence - pour employer un concept dont ils se gargarisent - la maîtrise de l'intension et de l'extension de la psychanalyse. Elle a essayé ça avec des moyens dérisoires, comme de faire promettre aux candidats, aux candidats qu'elle admet au contrôle, de ne pas analyser avant d'en avoir reçu l'autorisation.

C'est par rapport à quoi - disons-le en court-circuit - prend sa valeur la proposition de Lacan que *le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même*, ce qui est avant tout une constatation de fait. Évidemment, le faire savoir, le clamer, n'était pas de sa part innocent. En effet, ceux qui pensaient tenir en main le tampon et pouvoir l'appliquer sur les fronts qui s'étaient suffisamment courbés, ployés, ceux-là, avec leur tampon, savaient bien depuis toujours que l'analyste ne s'autorise que de lui-même. Ça leur faisait des difficultés de voir les petits ne pas attendre d'être authentifiés pour se mettre à leur tour à pratiquer. Mais avec la formulation de Lacan, on peut dire que c'est devenu de droit. Cette constatation de fait est devenue de droit. C'est devenu de droit que l'analyste ne s'autorise que de lui-même dans le vide de l'intension du concept de la psychanalyse.

C'est pourquoi ils peuvent toujours, de façon désespérée, en pleurer toutes les larmes de leur corps - parce que c'est un corps -, ils peuvent toujours se lamenter avec les cris qui montent vers la divinité des lamentations d'Israël, ça n'empêche pas que ça continue. Au point que dans leur désespoir, et contrairement à ce qu'ils avaient depuis le départ répété et qui donnait une certaine dignité à leur position, les plus désespérés d'entre eux, ou les plus crétins, en sont venus à espérer que la psychanalyse elle aussi soit réglementée par l'État, abandonnant là la notion, qui leur avait été si chère, de l'autonomie, de l'extraterritorialité de leur discipline. Cela de façon à pouvoir fermer le robinet, vite fait, bien fait.

Je ne dis pas que cette articulation de l'extension et de l'intension en psychanalyse - le vide de l'intension d'un côté et le trop-plein de l'extension de l'autre côté - ne soit pas de nature à poser quelques questions concernant le destin de la psychanalyse. Il pourrait

sembler qu'il y a quelque chose de pourri au royaume de Danemark, quelque chose de pourri dans le banquet des analystes. Combien de temps va durer ce bras dessus, bras dessous entre l'intension vide et le gros pépère de l'extension ? Combien de temps va durer ce collage? La question se pose de façon tout à fait sérieuse. Un rafistolage et un colmatage n'ont aucune chance d'aboutir, tel que celui par exemple de s'installer comme régulateur patenté. Aucun de ces rafistolages n'a la moindre chance d'obtenir les effets bénéfiques qu'on attend de la restauration du tampon.

C'est d'ailleurs cette articulation singulière de l'intension et de l'extension en psychanalyse qui a conduit Lacan à essayer d'inscrire cette articulation, non pas sur ce type de surface comme les ensembles, mais en proposant, comme surface propre à inscrire en psychanalyse l'intension et l'extension, une figure topologique qui s'appelle le plan projectif. Lacan l'a proposée pour essayer de rendre compte de l'articulation spécifique en psychanalyse de l'intension et de l'extension. De fait, d'un côté, les psychanalystes sont bien là - et comment ! - et, de l'autre côté, selon son expression, il y a *béance de la psychanalyse en intension*.

Évidemment, il ne faut pas appliquer sauvagement l'intension sur l'extension. Quel en serait le résultat? Ce n'est pas difficile à voir: il faudrait que tout le monde s'en aille. On ne peut pas purement et simplement reporter la psychanalyse en intension sur la psychanalyse en extension. On ne peut pas. Tout ce qu'on peut faire - et c'est ce que faisait Lacan -, c'est inquiéter les psychanalystes, ceux qui sont bien là, sur le fait de savoir à quel titre ils y sont. Et donc de les empêcher de s'installer, comme s'ils avaient une intension bien réglée, comme s'ils avaient une belle intension, alors qu'ils ont une intension trouée et qu'ils sont bien incapables de montrer un diplôme valide. Certains croient l'avoir en poche. Qu'ils y regardent de plus près: ils verront que c'est mangé aux mythes - avec un *y* et un *h*. C'est mangé aux mythes dès le moment où, ce diplôme, ont le leur a donné.

Au moment où Lacan amène, valorise, fait résonner le mot de *concept* en 1964, il est certain qu'il n'en a pas encore ébranlé la logique, bien qu'il indique à l'occasion la difficulté que le concept de concept fait en psychanalyse, et que si le concept est une prise, peut-être est-elle en psychanalyse, cette prise, spécialement fuyante. Comme il dira bien plus tard: c'est plutôt du type tonneau des Danaïdes. Vous avez le tonneau mais vous n'arrivez pas à le remplir.

Si j'avais eu plus de temps, j'aurais filé, à partir de ce mot de *tonneau*, une petite comparaison des Danaïdes et de Diogène. Voilà au moins deux tonneaux, auxquels j'aurais ajouté le tonneau de Silène, celui où l'on va prendre sa ration de pinard. Il faut dire que quand on est aux prises avec cette intension et cette extension, c'est peut-être encore ce qu'on a de mieux à faire. En tout cas, il y en a un certain nombre qui trouvent leur recours là-dedans. Ceux justement qui - on a vu ça dans le passé - tourmentés par l'articulation de l'École et du Collège, et faute d'avoir le plan projectif, s'en envoyaient derrière la cravate - enfin... derrière le noeud pap. Ca, c'est de l'anecdote, mais je ne censure personne. J'explique au contraire la logique de la chose.

Donc, déjà, dans le Séminaire des *Quatre concepts fondamentaux*, Lacan, dans le mouvement même où il valorise le terme de *concept*, indique bien que par certains côtés il se pourrait bien qu'il ne soit pas tout à fait adéquat à ce qui a lieu dans la psychanalyse. Par exemple, dans la seconde leçon du Séminaire, page 23, il donne à cette prise du concept une allure sérielle, une allure approximative, au point qu'il la compare à la progression dans le calcul infinitésimal: *« ce n'est pas sans rapport avec ce que nous impose comme forme le calcul infinitésimal »*, et qu'il ajoute que c'est par un saut, un passage à la limite, *« qu'il s'achève à se réaliser »*.

À cet égard, cette indication assez fugitive de Lacan est bien celle qui le conduira par après à remplacer, au centre de la scène, le concept par le mathème. On peut dire qu'il y a, dans la suite de l'enseignement de Lacan, une substitution, sinon dans sa fonction originante, du moins dans sa fonction rectrice, du mathème au concept :

mathème
----
concept

Il s'agit alors d'un mathème qui n'obéit plus à la logique de l'intension et de l'extension. Pas possible pour un mathème de distinguer et d'articuler son intension et son extension. La notion de mathème - j'y reviendrai - est corrélative de la notion d'une transmission intégrale - *intégrale* voulant dire: sans les pertes que comporte le malentendu propre à la communication comme signification des effets de signification. C'est en quoi la transmission de ce que Lacan appelle mathème peut être une transmission intégrale et incarner le passage à la limite du concept. C'est le concept en tant que réalisé, c'est-à-dire transperçant le réel, mais au prix de la sémantique. Ça fait qu'à propos d'un mathème, on ne peut pas poser la question de ce que ça veut dire. Le mathème réduit le vouloir-dire, le réduit à zéro. De telle sorte que la question ne peut pas être d'interpréter un mathème mais seulement de voir comment il est articulé. De là naissent des questions qui ne sont pas du tout dans le registre du concept, comme la question de la consistance ou de la complétude.

Bien entendu, il y a aussi, en mathématique et en logique mathématique, un usage du terme d'*interprétation:* on peut, sur la base d'un mathème, incarner les éléments en jeu par diverses références, dans la mesure où la structure reste invariante. Ce qu'on appelle interprétation se fait *salva structura* - la structure étant sauve. Je brode ici sur l'expression Leibnizienne de *salva veritate*, quand Leibniz définit ainsi l'identité des éléments: un élément est identique à un autre quand on peut le substituer à l'autre *salva veritate* - la vérité étant sauve.

C'est d'ailleurs une question qui se pose dans la psychanalyse: qu'est-ce qui se passe quand on substitue un analyste à un autre ? Est-ce que c'est à l'identique ou pas ? Est-ce que la vérité reste sauve? On n'a pas encore étudié de façon précise les modifications qui s'ensuivent. On ne les a pas étudiées pour la bonne raison qu'un psychanalyste, dans le vide de l'intension, est bien placé pour penser que personne ne peut faire aussi bien que lui à sa place. Le vide de l'intension est bien propre pour garantir à chacun la gestion de son unicité. Bien sûr, chacun est parfaitement justifié à penser qu'il n'y en a pas deux comme lui. Alors, est-ce qu'on peut traduire aujourd'hui ce que Lacan a appelé le refus du concept? Est-ce qu'on peut le traduire en disant que ce qui viendrait à la place, aujourd'hui, c'est le rejet du mathème ?

Il faut bien dire que le mathème est bête comme chou. Le mathème ne se fait pas comprendre. Le mathème est profondément mutique. Le mathème est vraiment votre fille en tant qu'elle est muette. On peut l'aimer, le mathème, mais il ne sait pas plaider sa cause. Il faut dire que le mathème en lui-même n'assure de rien. Il n'assure en lui-même d'aucune bonne orientation. Quand Lacan en était à une première élaboration de ses mathèmes, qu'il n'appelait pas encore ainsi, quand il en était à ses algorithmes - par exemple dans son Graphe que vous trouvez dans les *Écrits* -, il précisait qu'on ne peut les manier qu'à être attentif à la moindre inflexion de son style. Sachant très bien que ses mathèmes sont muets, eh bien, il parlait pour eux, il écrivait pour eux, sans sacrifier, Dieu le sait, la sémantique.

Seulement, le fait que le mathème en tant que tel n'assure de rien, ça comporte que plus mathème il est, plus il se prête parfaitement à un détournement de type initiatique, c'est-à-dire à l'envers de ce pour quoi il est fait. Par exemple, la topologie de Lacan. Il s'agit de la topologie que Lacan a reprise ou de celle qu'il a contribué à élaborer s'agissant des noeuds. Mais enfin, les figures qu'il a longtemps traînées avec lui, celle de la bande de Moebius, de la bouteille de Klein, du plan projectif, sont des figures recensées et étudiées depuis longtemps. Enfin pas si longtemps, puisque la bande de Moebius n'est pas si vieille. J'avais poussé la curiosité jusqu'à me rendre à l'Académie des Sciences, à la bibliothèque de cette Académie à Paris, pour y retrouver les premières bandes dessinées par Moebius. Sa première bande, il l'a faite en 1868, je crois, mais je n'ai pas eu le temps de vérifier. Il a dessiné sa première bande dans un mémoire de concours pour l'Académie des Sciences, et j'ai donc eu l'émotion, il y a quelques années, de toucher le papier et de voir les signes mêmes que Moebius avait tracés de sa première bande. Inutile de dire que Moebius n'a pas eu le prix pour lequel il concourait. J'ai publié ça, jadis, dans un numéro d'*Ornicar?* C'était, si je me souviens bien, la photographie de la page qui est dans cette bibliothèque de l'Académie des Sciences.

Donc, la topologie que nous appelons de Lacan, elle est, dans l'usage qu'il en fait, une topologie *pour* la psychanalyse. C'est au point que j'ai proposé, à un groupe de recherche qui s'est rattaché à l'Institut du Champ freudien, de pousser son investigation

dans la direction de ce que j'ai appelé une topologie clinique. Je ne sais pas ce que ça va donner. Je ne sais pas si ces garçons, qui sont tout à fait passionnés pour la topologie, vont être conformes au titre que je leur ai proposé, et que j'ai proposé précisément pour bien marquer qu'il ne s'agit pas d'enseigner la topologie pour la topologie, comme si la topologie baptisée *de Lacan* était la chose en soi de la psychanalyse, ce qui comporterait le risque de restaurer l'initiation dans la pratique et le maniement de la topologie, c'est-à-dire finalement de créer une secte qui partage une expérience. La pratique de l'initiation est ce qui accouche et ce qui produit une secte qui a en partage une même expérience, et qui d'ailleurs a toujours besoin de s'appuyer sur un grimoire. Eh bien, constatons-le: le mathème peut parfaitement servir de grimoire, dans la mesure où le mathème c'est du signifiant hors de l'effet sémantique, c'est-à-dire un signifiant qui de lui-même ne permet pas de contrôler les effets de signifié.

Si j'avais le temps, je brancherais là ce que je n'ai eu le temps que de feuilleter rapidement, à savoir un volume italien que j'ai acheté durant mon dernier séjour à Rome, et qui a l'air très amusant, puisque c'est une compilation de tous les délires d'interprétation auxquels on s'est livré au cours des siècles sur *La Divine comédie* de Dante. Comme il y a l'idée qu'il se pourrait très bien que Dante ait caché un savoir ésotérique dans sa *Divine comédie*, on s'est mis à l'utiliser à coeur joie comme un grimoire. Il semble qu'il y ait les inventions les plus fantastiques à ce propos. Les dantistes forment d'ailleurs une sorte de secte, comme il s'en constitue toujours à partir de ce à quoi on donne le statut de grimoire. On le constate aussi bien avec les joyciens, qui s'en donnent à coeur joyce sur le décryptage des secrets de Joyce. Évidemment, nous savons que nous sommes menacés à tout instant de transformer les *Écrits* de Lacan en grimoire, grimoire dont nous, nous serions à former la secte, la petite secte de l'intension.

Ce volume italien, je n'ai pas pu le lire, et je le regrette. Je regrette aussi de ne pas pouvoir brancher, à cet endroit-là de mon développement, quelques remarques qui donnent, après tout, leurs lettres de noblesse au sectarisme du mathème. Je ne suis pas un censeur. Je ne suis pas un censeur des moeurs analytiques. Je ne crois pas que la satire, voire la polémique, fasse avancer les choses. Ca soulage, mais enfin, on ne peut pas faire du soulagement la loi de son discours. Je ne suis pas un censeur et, au contraire, si j'en avais eu le temps, j'aurais préparé de quoi donner ses lettres de noblesse au sectarisme du mathème, en remontant à Pythagore, auquel nous devons un certain nombre d'inventions sur lesquelles on vit encore dans les classes.

N'oublions pas que tous les disciples que Pythagore pouvait avoir, que tout ce qu'il pouvait avoir de *mathetès*, étaient formés autour de lui en secte. Ca a même été quelque chose qui a fasciné l'Antiquité que la secte pythagoricienne. Elle aussi avait, sinon sa topologie, du moins ses petites figures géométriques, son savoir des nombres, qu'il ne s'agissait pas de transmettre à tout le monde. D'où la légende du secret horrible qu'on a gardé dans la secte, celui de l'incommensurabilité de la diagonale, qui fichait par terre l'idéalisation du Un, puisqu'on découvrait un élément qui n'était pas réductible. On découvrait un irréductible, ou bien, comme le dira Lacan, *« l'abrupt du réel »*.

Là-dessus, chut!... C'était vraiment l'*omerta* dans la mafia pythagoricienne: *Faut pas que ça filtre à l'extérieur!* Ils sentaient en effet très bien que l'incommensurable fichait par terre leur concept de la mathématique. L'apparition, au sein de l'extension de leur concept de la mathématique, de cet élément imprévu, inconnu au bataillon, et qui se plantait là au milieu du carré, c'était de nature à mettre en question l'intension de la mathématique. Ca veut dire qu'à partir de là, ils ne savaient plus ce qu'était la mathématique. Alors, comment pouvoir dire que *nul n'entre ici s'il n'est géomètre* si on ne sait plus ce que c'est que la mathématique? Donc, nul secret mieux gardé que l'irruption de cet incommensurable dans l'extension. Nul secret mieux gardé là-dessus, c'est-à-dire sur le fait que l'incommensurable ne s'autorise que de lui-même, qu'il n'a pas demandé la permission à Pythagore et aux pythagoriciens de surgir là au milieu de leur banquet à eux. Je vous rappelle que Lacan a utilisé cette incommensurabilité comme présage de l'objet *a*.

Il y a l'anecdote célèbre du pythagoricien traître, celui qui avait entrepris de révéler au monde cette bonne nouvelle de l'incommensurable. Cette anecdote, même si je la dis un peu de travers, elle rentre dans la série, puisque que quelqu'un l'a certainement déjà dite de travers il y a pas mal de siècles. C'est donc une suite de malentendus. L'anecdote veut que

pythagoriciens et pythagoriciennes aient noyé discrètement ce pythagoricien indiscret. Le refus de l'incommensurable allait assez loin chez eux. Étant une secte de l'ancien temps, d'avant les Églises, ils ne connaissaient pas encore l'excommunication, et donc, eux, ils pratiquaient franchement la noyade, ce qui était plus franc.

Donc, le mathème en lui-même n'assure de rien. Ça veut dire que l'on peut tout à fait, avec du mathème, recomposer une initiation, c'est-à-dire faire du mystère, ce qui est à l'opposé de l'intention - avec un *t* - proprement mathématique. Vous voyez que ça avait touché les premiers et les plus dignes des mathématiciens. Il ne suffit pas de ricaner sur le fait que l'on puisse faire du mystère avec du mathème. C'est plus compliqué que ça. C'est plus compliqué car, précisément, le mathème mathématique ou topologique comporte une expérience, un maniement, une accoutumance. Il y a toute une dimension du vivre-avec. Il y a un être-ensemble avec le mathème. Quand les mathématiciens eux-mêmes décrivent un peu leur existence, on voit de quelle façon ils sont mariés avec le mathème, et comment, à un certain moment, il faut vraiment qu'ils pensent à autre chose, sans oublier pour autant qu'ils restent mariés avec le mathème. Pour les nœuds, nous avons assisté à ce qui était en effet bouleversant, à savoir l'expérience de Lacan, l'expérience manuelle de Lacan reconstruisant des figures topologiques avec des petits fils pour se les représenter.

Il y a donc, dans le mathème, cette exigence de familiarité. Il faut être familier avec le mathème, comme je le disais au début. À cet égard, on peut comprendre que l'usage même du mathème, qui est fait pour contrarier la notion même d'initiation, qui est fait pour produire une transmission intégrale, peut nourrir et reconstituer en même temps une initiation.

J'ai donc là posé un certain nombre de repères et de questions, dans lesquels nous allons nous avancer cette année. Je ne prétends pas les avoir traités exhaustivement, ni même avoir proposé et repris une définition du mathème par rapport au concept. J'ai seulement balisé une certaine actualité de la question.

En 1964 - pour revenir à ce qui nous sert là de tremplin - Lacan, qui est en deçà de l'invention du mathème - il en a déjà inventés mais il n'en a pas encore distingué le signifiant et le maniement - Lacan donc, propose ce qu'il qualifie d'une nouvelle version du retour à Freud. Il est sensible qu'il y a dans ce Séminaire de 64 - qui est entouré par la conjoncture tout à fait spéciale du mouvement analytique à cette date - une atmosphère de re-départ. De la même façon, dix ans avant, Lacan avait mis au début de son enseignement le pavillon du retour à Freud, ce qui avait aussi déjà, à l'époque, sa valeur de refuser les charmes de la dissidence.

En 64 donc - et on peut dire *plus que jamais*, puisqu'il est cette fois-ci excommunié - il faut à Lacan réaffirmer qu'il poursuit dans la voie du retour à Freud, qu'il y retourne plus que jamais, si je puis dire. Seulement, il en donne une nouvelle version, et une nouvelle version qui va le supporter durant tout le reste de son enseignement. Retour à Freud indiscutable, et que l'adjectif de *freudienne* donné à son École atteste.

Mais regardons d'un peu plus près ce qu'est devenu le retour à Freud. On retourne à Freud une fois, deux fois et, durant dix ans, on a eu quand même le temps d'arriver auprès de Freud. Lacan est arrivé auprès de Freud. C'est ça que dit ce Séminaire des *Quatre concepts*. La question y est d'ailleurs posée, discrètement, de savoir si de tout près c'est aussi transportant que d'un peu plus loin. Ca arrive, ça, dans les histoires d'amour... Il n'y a qu'à s'approcher un peu plus et on commence à trouver quelques défauts à la belle. Là, derrière les portants des *Quatre concepts fondamentaux*, qui sont vraiment les colonnes du temple, il faudrait voir si par hasard, sur le nez de Freud, il n'y aurait pas une verrue. Ce Séminaire des *Quatre concepts*, c'est un Séminaire qui est profondément animé par un souci passablement malveillant de Lacan, celui de chercher les poux sur la tête ou dans la barbe de Freud. C'est comme pour le *Moïse* : on ne sait pas très bien s'il est en train d'écraser là quelques poux.

C'est donc un Séminaire qui demande à être entendu en partie double pour la scène. Peut-être qu'il y a dans la coulisse des *Quatre concepts fondamentaux*, quelque chose de tout à fait différent qui est en train de se jouer. Ca arrive, ça, qu'on mette l'éclairage sur un point pour être bien tranquille pendant un temps et afin de faire passer autre chose. Pas besoin d'être psychanalyste pour s'en être aperçu. C'est là que c'est vraiment fort. C'est vraiment fort par rapport à ceux qui s'imaginent qu'il faut séparer ceux à qui on va dire les

choses vraiment chiquées et la piétaille à qui on livre le produit de confection. C'est quand on manque de subtilité que l'on croit qu'il faut séparer les uns des autres, qu'aux uns on va dire: *Oh la la! tout se mesure, s'entremesure et fait une harmonie formidable*, pendant qu'au petit groupe des élus on dit: *L'incommensurable, n'est-ce pas, on se le garde, c'est pour nous*.

Dans la psychanalyse, ça donne - inventons un personnage - monsieur Verdâtre, qui parle dans le poste et qui clame qu'il a, lui et ses copains, le secret de la vraie psychanalyse. Et nous qui les connaissons, non pas le secret mais monsieur Verdâtre et ses copains, nous savons bien qu'entre eux ils sont perdus, qu'entre eux ils jouent à colin-maillard, qu'entre eux ils savent bien qu'ils n'ont pas le secret de la vraie psychanalyse, et qu'ils venaient essayer de l'apprendre chez Lacan précisément.

Justement, Lacan - *justement* parce que dans son auditoire il y avait de tout, y compris monsieur Verdâtre et ses copains - il n'avait pas du tout besoin, lui, de faire le partage des bons et des méchants, des savants et des ignares. Au contraire, il pouvait parler avec tout le monde, étant entendu que chacun y entendrait ce qu'il pourrait.

Il y a dans ce Séminaire de quoi tendre l'oreille à ce dont Lacan a précisément pensé que ça n'était pas le moment, si ça le serait jamais, de développer ou d'éclairer. Je le dis avec d'autant plus de simplicité que j'ai été l'auditeur de ce Séminaire, et puis, après, le rédacteur assermenté par l'auteur. Je ne dis pas que j'en ai vu tout de suite, ni même après, tous les recoins. Ca fait d'ailleurs une drôle d'impression d'avoir rédigé chaque ligne à partir de la sténographie, et de se rendre compte qu'il y avait des trappes, des recoins, des dessous, des coulisses, des trompe-l'oeil, dans lesquels on avait été, il faut le dire, tout à fait eu. J'étais même, à l'époque de ce Séminaire, dans la position d'être tout à fait dupé, par exemple par ce que Lacan présente d'emblée comme son souci épistémologique.

L'épistémologie! L'épistémologie, à cette date, c'était, pour la petite bande de normaliens qui étaient là dans l'assistance, le grand mot. Quand Lacan, dans les moments qui ont précédé ce Séminaire, avait été en contact - je ne sais pas qui est allé chercher l'autre - avec celui que dans l'argot de l'École Normale on appelait le caïman, à savoir Louis Althusser, il est certain que ce dernier lui avait confié notre passion pour une épistémologie largement imaginaire et qui voulait être une doctrine de la science. Enfin, là, je parle pour moi, puisque c'est moi qui l'avait traduite ainsi en réutilisant à l'époque l'expression de Fichte. Et donc Lacan, toujours serviable, qui souhaitait bien entendu être docile à son auditoire, qui voulait, on peut le dire, le séduire - c'était un pêcheur d'hommes et c'est un pêché qui vous le dit -, il est arrivé devant nous flanqué d'excommunication d'un côté et d'épistémologie de l'autre côté, et nous nous sommes pâmés.

Il y avait aussi la référence si appropriée à Spinoza, qui pouvait être au croisement de l'excommunication et de notre mode d'épistémologie. Référence à Spinoza, à l'éthique de Spinoza. Dieu sait si la vie a séparé la petite bande de normaliens d'alors, mais on peut dire que ce qui nous sert encore de mot de passe dans nos rares retrouvailles, c'est cette place à part que nous reconnaissons à Spinoza.

Donc, quand Lacan est arrivé avec ça, ça a été le pied, comme on le dit maintenant et comme on ne le disait pas à l'époque. Mais derrière le grand jeu épistémologique - je vous renvoie aux leçons 1 et 2 de ce Séminaire - il y avait peut-être de quoi s'apercevoir, si nous avions été moins obnubilés, qu'il était question d'une érotique.

Je ne vais pas développer ça tout de suite. Je vais essayer en trois minutes, avant de conclure, de préciser un petit peu cette notion du retour à Freud que j'indiquais, et que Lacan a précisé dans son résumé qui figure au dos du *Séminaire XI*, dans l'édition du Seuil. Je crois que dans la nouvelle édition, celle qui est en vente actuellement - je le dis pour ceux qui n'ont pas encore ce livre et qui devrait l'avoir - ça a été placé, non plus au dos, mais à la dernière page du livre lui-même, puisqu'on a réunifié la topographie du dos avec celle des volumes suivants.

Lacan précise donc le travail qui est le sien à partir de cette date, à savoir d'*"éclairer l'abrupt du réel dans le champ freudien"*. Comment est-ce qu'il caractérise le champ freudien dont l'expression émerge alors dans son discours? A cette date, il caractérise le champ freudien comme *"le champ légué par Freud à nos soins"*. C'est-à-dire qu'il caractérise le champ freudien comme l'héritage de Freud, comme un legs, et un legs à faire fructifier - un champ comme celui de La Fontaine, où il s'agit de prendre de la peine.

« *à nos soins* »... Ah! Qui ça, nous? Il y a en français un usage du pluriel de majesté qui laisse un peu incertain pour savoir s'il s'agit d'une collectivité, d'un collectif comme on dit aujourd'hui, si ce *nous* est un concept dont l'extension est peuplée par un certain nombre, ou si ça habille un individu, qui, dans une certaine fonction, si je puis dire se multiplie et emploie donc un pronom pluriel. Alors, est-ce que ce *à nos soins*, ce sont les psychanalystes? Est-ce à eux que Freud à légué le champ freudien? Ou bien est-ce que ce qui est en débat, et dans le débat de ce Séminaire, c'est un *c'est à moi, Lacan?*

De fait, il faut dire que c'est dans ce Séminaire, et pas avant, que s'accomplit pour Lacan que c'est à lui de faire fructifier le champ légué par Freud. Ce qui veut dire aussi - et c'est ainsi que je ferai résonner cette phrase, puisque ce n'est pas du tout là-dessus que je comptais m'arrêter - je m'aperçois que quand je n'ai pas le temps de préparer, j'en prépare encore trop pour le rythme sur lequel je vous délivre les choses - ce qui veut dire aussi donc, que ce que Lacan a fait entendre dans ce « *champ légué par Freud à nos soins* », n'est pas autre chose qu'un *Freud est mort*.

La mort n'enlève rien à l'oeuvre mais au contraire l'achève, la boucle. Encore que, pour Lacan, elle a à se poursuivre encore un certain temps, grâce à ma lenteur. La mort, qui n'enlève rien à l'oeuvre, a tout de même un certain nombre d'effets, en particulier dans les banquets des analystes. De la même façon, nous pouvons bien aujourd'hui nous apercevoir que Lacan ne dirige pas notre banquet des analystes. Quand il s'agit de savoir ce qu'il y a à faire, on ne fait pas tourner les tables. Si le banquet des analystes est une république, il s'agit d'être collectivement responsable de cette république, et en particulier d'y montrer de la vertu, au sens de Montesquieu.

Cela qui éclate aujourd'hui, et qui éclatera encore plus demain, nous éclaire sur ce qui a lieu en 1964, à savoir que Lacan a constaté que Freud était mort précisément dans le fait que ce qui avait été la création de Freud, à savoir l'Association Internationale de Psychanalyse, avait dégénéré. De telle sorte qu'il lui fallait bien revenir à éclairer ce que Freud avait voulu, et à savoir dans quelle mesure ce qui à cette date le frappait était ou non dans la conséquence, dans le fil de ce que Freud avait voulu. C'est dans ce contexte où est en question ce que Freud avait voulu dans la psychanalyse, ce qu'il avait voulu et qui lui avait permis d'amener au monde la psychanalyse, c'est bien dans ce contexte-là que Lacan, cette année-là, posa la question du désir de l'analyste.

Je vous donne rendez-vous à la semaine prochaine.

IV - COURS DU 29 NOVEMBRE 1989

J'ai promis à mes amis de Grenade en Andalousie, où j'ai été vendredi, samedi et dimanche, je leur ai promis, et sans qu'ils m'aient rien demandé, qu'à mon cours d'aujourd'hui je conseillerai d'y aller - d'aller à Grenade, en Andalousie. Donc, je tiens ma promesse.

Ils ont été sensibles à cette promesse car ils sont passablement orgueilleux de leur ville, qui fut la capitale d'un royaume et aussi le dernier morceau de l'Espagne à être reconquis sur les Maures par les rois catholiques, comme ils s'expriment - *los reyes catolicos*. Il est d'ailleurs remarquable que les petits grenadins et grenadines aient gardé la nostalgie de leurs colonisateurs, comme en témoigne la figure légendaire dite *del Mauro de Granada* - le Maure de Grenade, et même, plus précisément: le Maure du galant de Grenade. C'est une figure qui a circulé dans toute la littérature européenne après que la reconquête fut achevée - dans toute la littérature européenne et, singulièrement, dans toute la littérature française. Le Maure de Grenade a passé, pendant des siècles, pour la figure la plus accomplie de l'art de vivre, de l'art de vivre précisément à la Cour. C'est au point qu'il y a une filiation entre Grenade et notre Versailles.

Sans que j'ai eu le temps de faire un recensement personnel des œuvres que Grenade a inspirées - il y en a beaucoup que je ne connais que par leur titre -, je crois qu'il n'est pas aventuré de poser que l'oeuvre la plus belle, la plus belle et la plus haute que notre littérature a consacrée à Grenade, n'est autre que *Le Fou d'Elsa* de Louis Aragon, soit celle précisément que Lacan distingue au chapitre VII du *Séminaire XI*, chapitre intitulé « L'anamorphose ». Puisque ce livre est une des références de Lacan dans ce Séminaire, il me convenait donc, au début de cette année de cours où j'ai commencé par ce Séminaire des *Quatre concepts*, de me rendre à Grenade pour la première fois.

Ce n'est certainement pas la dernière, parce que c'est une ville à proprement parler enchantée, qui est celle de Federico Garcia Lorca, et où on m'a offert, pour parler, la plus belle salle où j'ai jamais eu à prendre la parole. C'est une université qui est logée dans le palais de la Madrasta. Il y avait sensiblement moins de monde qu'ici, et d'ailleurs la salle ne le permettait pas. Elle était toute tendue de damas rouge, sans fenêtres. Je dois dire qu'on y parle avec un agrément que je n'ai jamais rencontré. Je rêve de retourner faire ce cours à Grenade en Andalousie.

Si j'ai promis de vous inciter à visiter Grenade, ce n'est pas seulement pour cela. C'est parce que, à Grenade, il y a l'Alhambra - l'Alhambra qui est un palais-ville, un palais-forteresse. C'est parce que l'Alhambra est non seulement ce qu'il y a de plus beau à voir, mais aussi parce que l'Alhambra de Grenade c'est l'inconscient. Vous voyez l'intérêt du voyage. Que l'Alhambra de Grenade soit l'inconscient, c'est au moins ce que j'ai développé dans une allégorie que m'a inspiré la longue visite guidée - presque un jour entier - que j'ai faite samedi dernier en compagnie de quelques collègues. Je ne vois vraiment pas pourquoi je ne pourrais pas dire que l'Alhambra de Grenade c'est l'inconscient, puisque Salvador Dali a pu situer précisément le centre du monde à la gare de Perpignan. Tout ce que je demande, c'est qu'on ne me dise pas le contraire avant d'y être allé voir.

J'ai fait donc à Grenade une conférence qui répondait à l'invitation du doyen de la faculté de philosophie. Je dois dire qu'en acceptant cette invitation, je m'imaginais qu'il était philosophe. Eh bien, pas du tout. C'est un géographe. Dans la faculté de philosophie sont incluses les matières qui ne relèvent pas des sciences exactes. Je n'ai pas pu parler géographie. C'était trop tard, puisque j'ai découvert son identité de géographe à l'arrivée. De toute façon, je ne crois pas qu'il aurait spécialement apprécié. J'aurais pu cependant partir de la géographie, puisqu'il m'est arrivé, il y a un ou deux mois, toujours en Espagne, de faire une conférence, pour un public assez large, en comparant la découverte de l'inconscient et la découverte de l'Amérique. Mais enfin, là, à Grenade, j'ai commencé par Spinoza.

J'ai commencé par Spinoza et je me suis dit qu'il fallait que je reprenne ici, aujourd'hui, ce qui n'est pas dans le droit fil de ce sur quoi je me suis arrêté la dernière fois. C'est quelque chose que je voulais amener un peu plus tard, mais c'est, de toute façon, dans le fil de ce que j'expose cette année à partir des *Quatre concepts*. J'ai pensé qu'il fallait tout

de suite reprendre de là, parce que sinon je me verrai gêné par des morceaux anticipés en Espagne.

J'ai donc pris mon point de départ de la Lettre 21 de la *Correspondance* de Spinoza - livre que j'ai beaucoup pratiqué mais qui, à cette occasion, m'est venu dans les mains par un heureux hasard, à vrai dire par un acte manqué qui s'est révélé singulièrement heureux. Cette lettre 21 est pour moi un haut lieu de la philosophie, comme d'ailleurs la lettre 19, adressée au même correspondant. C'est un haut lieu qui a cet avantage sur l'Alhambra de Grenade que c'est beaucoup plus facile à visiter. Il suffit de se rendre dans la première librairie venue pour acheter ce volume 108 de la collection de Poche chez Garnier-Flammarion. Je n'en ai pas le texte latin mais ça ne me gênera pas beaucoup.

Je dois dire que Spinoza a toutes les raisons de nous retenir cette année, puisque c'est sous son égide - je l'ai déjà rappelé - que Lacan a placé son Séminaire des *Quatre concepts.* Il a même encadré ce Séminaire par deux références à Spinoza. La première au début, en se comparant à Spinoza. En s'y identifiant, en quelque sorte. Au moins en y identifiant sa position à celle de Spinoza: l'un, Lacan, étant rejeté de l'Association Internationale de Psychanalyse, et l'autre de la synagogue.

La deuxième référence à Spinoza, *in fine*, dit au contraire sa distance vis-à-vis de Spinoza, à savoir que la position que ce dernier formule à l'endroit du désir ne lui paraît pas, à lui Lacan, tenable pour nous, pour nous analystes. Elle ne lui paraît pas tenable dans le champ freudien. Si vous voulez bien lire les dernières pages de ce Séminaire, les pages 246, 247 et 248, vous conviendrez avec moi que ce n'est pas sans une nostalgie certaine que Lacan conclut, après avoir évoqué l'*amor intellectualis Dei*, que *« l'expérience nous montre que Kant est plus vrai »*. Je rappelle encore une fois que la thèse de Lacan sur la personnalité paranoïaque porte en exergue et en latin une proposition de l'*Éthique* de Spinoza. Ca fait qu'il ne me paraît pas abusif de dire que la première clinique de Lacan avait pour perspective d'être une clinique spinoziste.

Je peux vous donner en français le texte de l'exergue qui est la proposition 57 du Livre III de l'*Éthique : « Une affection quelconque de chaque individu diffère de l'affection d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. »* Je prends ça comme la trace du rapport que Lacan a entretenu avec Spinoza, comme la trace de l'ambition d'une clinique spinoziste qui a été la sienne.

La Lettre 21 de la *Correspondance* de Spinoza commence - avant d'entrer dans la doctrine qu'il expose et qui est une doctrine du manque - par la déception de Spinoza à l'endroit de son correspondant. Ca lui donne l'occasion de formuler et de nous rappeler à quelles conditions on peut écrire à quelqu'un, voire à quelles conditions on peut parler avec quelqu'un, dans l'ordre de la démonstration.

À cause des résonances que peut avoir pour certains maintenant le thème de la correspondance, des lettres qu'on envoie et qu'on reçoit, je ne résiste pas à vous lire ces quelques phrases de Spinoza:

« Quand j'ai lu votre première lettre, j'ai cru que votre opinion et la mienne s'accordaient presque. Par la seconde qui m'est parvenue, je connais qu'il en est tout autrement. Je vois que nous pensons différemment... »

On peut s'imaginer, avec cette première phrase, que Spinoza réclame que l'on soit d'accord avec lui avant de commencer à répondre, mais c'est beaucoup plus précis par la suite.

« Je vois que nous pensons différemment, non seulement sur les conséquences éloignées qui se tirent des premiers principes, mais sur les principes mêmes. Dès lors, il ne me paraît plus qu'un échange de lettres entre nous puisse servir à notre inspection. »

Voilà, posées par Spinoza, les limites où une correspondance peut avoir sa valeur. Il faut un accord sur les principes.

Je prends maintenant ce dont, en dépit de sa fatigue notable à l'égard de son correspondant - la correspondance va continuer un petit peu mais du côté de Spinoza le cœur n'y est plus - je prends ce dont il s'agit chez Spinoza, c'est-à-dire précisément une doctrine du manque, une doctrine de l'absence.

La position de Spinoza, même pour ceux qui se contrefichent de Spinoza et de la philosophie, est tout à fait saisissante. C'est pour ma part ce qui, dans les études de philosophie, est resté quand même comme peut-être le moment le plus rare que l'étude de la

philosophie puisse procurer. Je mets Spinoza vraiment à part. J'ai admiré Spinoza avec un certain nombre de camarades d'étude - la petite bande que j'ai rappelée la dernière fois. J'ai admiré Spinoza avant d'admirer le docteur Lacan. À cet égard, le rappel par Lacan de Spinoza la première fois que nous le voyions, l'entendions, n'a pas été sans lancer et enclencher ce qu'il faut bien appeler un phénomène transférentiel.

Ce qui est saisissant, c'est de voir avec quelle tranquillité et quelle rigueur Spinoza affirme que le manque n'est rien : *« La privation est purement et simplement l'absence ou le manque d'une certaine chose, autrement dit elle n'est rien par elle-même. »* Comme il s'exprime : *« Ce n'est qu'un être de raison »* - ce qui veut dire: cela n'a pas de réalité. Il faut voir ce que ça comporte comme conséquences extrêmes dans l'existence. Ça comporte particulièrement qu'il n'y a lieu de se plaindre de rien et que tout est entier, que tout est parfait. C'est ce que, d'une façon ramassée, Spinoza formule au Livre II de son *Éthique*, dans sa définition 6: *« Par réalité et par perfection, j'entends la même chose. »*

Si on admet cette équivalence de la réalité et de la perfection, si on admet que le manque n'est rien, que c'est une idée qu'on s'en fait, *« une idée inadéquate »* dit-il, ça implique, à ce niveau-là où Spinoza établit son discours et sa perspective, qu'un aveugle ne manque de rien, que la cécité de l'aveugle n'a pas plus de réalité que la cécité de la pierre. Cette référence est celle que prend Spinoza lui-même, dans un discours qui apparaît aux âmes sensibles comme le plus inhumain qui se soit jamais tenu. Cette doctrine comporte donc une dévalorisation d'un mode de pensée qui est le mode de pensée par comparaison. Si on s'imagine que l'aveugle manque de quelque chose, c'est parce qu'on le compare. Et donc, du point de vue épistémologique, Spinoza critique la connaissance par comparaison, de laquelle ne sortent pour lui que des êtres de raison qui n'ont pas de réalité.

Ça a des conséquences dans l'ordre moral. C'est même celles-là qui l'intéressent éminemment, à savoir que le mal et le péché ne comportent rien de positif, à savoir que le péché n'existe pas. Voilà ce que cet homme dit en plein XVIIe siècle. Ca comporte que la censure morale au nom du péché est vaine, infondée. Reprocher à Adam d'avoir croqué la pomme - c'est aussi un exemple qu'il prend dans cette *Correspondance* -, ce serait comme reprocher au cercle de ne pas avoir les propriétés de la sphère.

Ce qui dirige cette critique spinoziste du manque, c'est en effet la référence aux mathématiques. C'est l'effort pour percevoir le monde - je l'ai déjà expliqué rapidement il y a deux ans - en l'ordonnant à la démonstration mathématique, où que les trois angles d'un triangle fassent deux droits se conclut de ce qu'est le triangle, de la nature ou de l'essence du triangle. C'est d'ailleurs ce que dit l'exergue choisi par Lacan pour sa thèse sur la paranoïa : *les affections de chaque individu tiennent à son essence, et elles diffèrent des affections d'un autre pour autant que l'essence de l'autre diffère de celle de l'un*. Les affections d'un individu s'ensuivent de son essence comme la somme de deux droits s'ensuit de la nature du triangle. Une clinique spinoziste c'est, si je puis dire, une clinique mathématique. C'est une clinique qui a pour perspective la démonstration, et de rapporter les phénomènes à une essence d'ordre mathématique. C'est en quoi cette perspective, remaniée sans doute, est restée celle de Lacan.

Ça veut dire en particulier que Spinoza définit la liberté - mot qui intitule le Livre V de l'*Éthique* - comme rien d'autre *« qu'une manière d'affirmer ou de nier »* (Lettre 21). C'est-à-dire qu'il définit la liberté comme un mode du dire. La liberté est relative à l'énonciation. Et quand Lacan au XXe siècle, dans les années 70, définit l'éthique de la psychanalyse comme celle du bien-dire, il est là dans la filiation spinozienne. On peut dire qu'il a tenu Spinoza par la main tout le long de son enseignement.

La liberté comme manière d'affirmer ou de nier, ça comporte que c'est dans la démonstration que nous sommes vraiment libres. La liberté, ce n'est pas l'indifférence du choix, ce n'est pas l'absence de contraintes. On peut dire que c'est quelque chose comme un choix forcé. C'est bien ce qui se présente dans les démonstrations mathématiques quand on démontre par l'absurde: on essaye une autre voie, et puis on ne peut pas faire autrement que de revenir à l'hypothèse qu'on a exclue. La liberté de Spinoza, c'est quelque chose comme un choix forcé, sauf que pour lui on ne perd rien dans ce choix. il faut se faire un peu à cette notion de la liberté mathématique, qui est donc une liberté corrélative au savoir.

Ce qui, chez Spinoza, fait la différence entre ce qu'il appelle le juste et le voleur, ce n'est pas une différence qui est perceptible et valable si on se réfère à la notion de péché. Le

juste et le voleur sans doute sont parfaits. Ce sont des parfaits, et c'est bien de cette position qu'on en est venu à s'imaginer que Spinoza - qui fut, si j'ose dire, le plus saint des hommes - déchaînait l'immoralité dans le monde. On s'est imaginé ça, alors que tout est là: les deux sont parfaits mais ils ne le sont pas également, c'est-à-dire que l'un, le juste, a une perfection plus grande, plus étendue, et a plus de réalité. Et si le juste est plus parfait, c'est en particulier parce que lui, il sait à partir de la cause. Il n'est pas obligé, à chaque fois, de mesurer le triangle pour voir si ça fait bien deux droits, il connaît la démonstration. Toute l'ambition de cette éthique, c'est ce savoir à partir de la cause, qui fait du nom même de la Cause freudienne un écho de Spinoza.

Simplement, en psychanalyse, la faute, le manque, c'est quelque chose de positif, quelque chose dont nous ne pouvons malheureusement pas dire que ça n'existe pas. Et même, de ce manque, il y en a plus qu'un seul. Il y en a des modalités variées, en particulier la castration, la privation, la frustration.

Et puis nous serions bien empêtrés d'évacuer le mode de connaître par comparaison, puisque c'est précisément par là que Freud introduit la castration. Il l'introduit justement par l'effet que ça fait au petit de comparer ce qu'il a ou ce qu'il n'a pas avec un autre qui l'a ou qui ne l'a pas. La connaissance par comparaison est précisément ce que Freud met en scène pour nous faire saisir, et en même temps nous voiler, la nature de la castration. Et cela même si nous pensons être aujourd'hui plus dessalé et si nous ne donnons pas exactement la même place à cette expérience visuelle. En effet, nous, maintenant, bien forcés par la réalité du manque, nous avons recours à l'ordre du symbole, parce que dans l'ordre du symbole le manque a une réalité. Même plus dessalés, nous savons bien que peut rester inscrit, de façon ineffaçable, le moment de cette expérience de comparaison portant sur les organes génitaux, sur cette présence ou cette absence, sur le plus grand et le plus petit.

Savoir la cause et savoir par la cause, c'est ce qui, selon Spinoza, induit dans le sujet une affection d'un type spécial, on peut dire une affection standard. Je dirai que c'est l'affection du juste, au sens même où Lacan parle du désir de l'analyste. L'affection de l'homme juste, de *« l'homme libre »*, c'est ce que Spinoza appelle *beatitudo*, la béatitude, qui est au fond le mode le plus parfait de la satisfaction - satisfaction complète, satisfaction une. Spinoza a bien l'idée de ce qu'on cherche dans le savoir. Il a l'idée qu'on y cherche la satisfaction. C'est pour ça qu'il écrit son *Éthique*, qui vise, à sa fin et en son cœur, la satisfaction de la béatitude. C'est aussi pourquoi, au cœur de l'éthique de la psychanalyse, Lacan a mis la jouissance, c'est-à-dire aussi une satisfaction mais qui n'arrive pas à être béatitude, puisque cette jouissance est foncièrement une satisfaction qui ne fait pas plaisir.

Le savoir spinozien, c'est un savoir qui a comme idéal de se dérouler *more geometrico*, à la façon de la géométrie. J'ai donné tout à l'heure l'exemple fameux du triangle. Qu'est-ce qu'il s'agit d'obtenir dans l'éthique de Spinoza? Eh bien, je le dirai aujourd'hui ainsi: il s'agit d'arriver à se connaître soi-même comme si on était un triangle. Je ne sais pas si vous y avez songé une fois. Il se pourrait que vous soyez, chacun, des triangles. Moi, j'y ai songé avant de connaître Lacan, et je dois dire que c'était une idée qui me plaisait. Ce n'est pas sans regret que j'y ai renoncé. D'ailleurs, je n'y ai pas renoncé complètement.

Être un triangle et le savoir, savoir que les autres aussi sont des triangles et que la plupart l'ignorent, ça donne un avantage. Que les personnes soient des triangles veut dire que ce que chacune fait se conclut de son essence mathématique. C'est le point de vue que Lacan a adopté dans sa clinique. Si j'ai abandonné cette idée, qui me paraissait inatteignable, c'est pour la retrouver à sa vraie place, comme le comporte l'expérience de la psychanalyse, à savoir que chacun est un mathème. C'est ce que l'expérience de la psychanalyse, je veux dire de ma psychanalyse à moi, m'a appris. Et c'est pourquoi elle conflue avec l'expérience spinoziste qui consiste à savoir son propre mathème.

C'est ce que Spinoza dit quand il explique qu'il est possible que de tout corps humain - il appelle corps un mode de l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme une chose étendue - que de tout corps humain il y a en Dieu une idée qui l'exprime *sub aeternatis specie*, sous l'espèce de l'éternité. Ca me paraît quand même une meilleure traduction que *une sorte d'éternité*, comme le traduit l'édition Garnier-Flammarion. Sous l'espèce de l'éternité, dit-il. C'est incompréhensible si on ne saisit pas que ce dont il s'agit

c'est du mathème en tant qu'il s'inscrit en Dieu, lequel n'est lui-même pour Spinoza que le mathème de l'univers - univers considéré dans sa totalité comme un mathème. C'est accéder à ce point de vue où il est possible de se considérer soi-même parfaitement comme un triangle. Spinoza attend la satisfaction la plus grande dans le sein de Dieu.

Eh bien, c'est ce que Lacan a reformulé dans la psychanalyse, en invitant chacun à essayer de savoir son propre mathème, en particulier le mathème de son fantasme fondamental, en tant qu'il conditionne et détermine tout ce que monsieur Untel fait et éprouve dans son existence, avec les cortèges de réussites, de ratages et de fracas qui accompagnent et constituent une existence humaine. Ce savoir-là a en effet des conséquences, comme l'avait bien vu Spinoza, sur le mode de satisfaction du sujet. Ca a des conséquences au niveau de la pulsion comme volonté de satisfaction qui foncièrement conditionne tout ce que le sujet peut comprendre. La pulsion, c'est une volonté qui n'en fait qu'à sa tête. Elle n'en fait pas à la vôtre. Pendant que votre tête est là qui jaspine, la pulsion, elle, va son chemin, et avec beaucoup plus de sûreté que vous. Ca se constate dans le règne animal: moins on a de tête, moins on se goure. Il y a une adéquation au réel chez l'amibe que nous pourrions très sérieusement lui envier. Elle sait ce qu'elle fait, l'amibe. Elle sait ce qu'elle fait, parce qu'elle n'a précisément pas surchargé le réel d'une réalité mixte, d'imaginaire et de symbolique. Elle est directement branchée sur le réel.

Il y a un petit problème à partir du moment où l'on s'aperçoit que ce qui détermine la compréhension, c'est la pulsion à travers le fantasme, à savoir qu'avec deux fantasmes distincts, il n'y a aucune raison que deux têtes se comprennent. Spinoza avait pour ça une solution, à savoir précisément les mathématiques. Lui, il pensait que les justes, les hommes libres, c'est-à-dire les mathématiciens, pouvaient, eux, se comprendre entre eux. C'est pour ça qu'il leur conseillait de se fréquenter: *« Rien ne peut mieux s'accorder avec la nature d'une chose que les autres individus de même espèce. Il n'y a donc rien de plus utile, pour la conservation de l'être propre et la jouissance de la vie conforme à la raison, qu'un homme dirigé par la raison ».* Ça veut dire qu'un homme juste n'a pas de meilleur ami qu'un autre homme juste - pour paraphraser un dit du général Perron, qui avait formulé qu'un Argentin n'a pas de meilleur ami qu'un autre Argentin. L'histoire argentine, cela dit, ne le vérifie pas.

Pour Spinoza, on ne peut s'entendre que dans l'élément du savoir à partir de la cause. Et c'est pourquoi, pour Lacan, on ne peut s'entendre qu'au-delà du fantasme. Traversée du fantasme pour qu'on ait une chance de pouvoir s'entendre avec d'autres, c'est-à-dire, comme le dit Spinoza, pour *« avoir des relations sociales et former un tout bien uni, et absolument de faire ce qui peut rendre les amitiés plus solides ».* Tout se comprend mais il n'y a plus rien à comprendre, parce le mathème au-delà du fantasme n'a précisément pas de signification.

Ah! on en rêve des justes spinoziens, ceux qui désirent constamment que chacun ait ce qu'il lui revient et aime la compagnie des uns et des autres. On aimerait que les analystes soient comme ça. Mais c'est un rêve tout à fait vain, et pour des raisons de structure. Comme Lacan l'a noté - et ça n'a de sens qu'en référence à Spinoza - la psychanalyse ne s'accommode pas de la justice distributive, c'est-à-dire de celle qui donne à chacun son dû. En plus, dans la psychanalyse, la satisfaction n'est pas équivalente au savoir.

Pourtant, est-ce que Lacan aurait fondé une École s'il n'avait pas rêvé que les analystes soient un peu comme les justes de Spinoza? Sans doute que l'éthique de la psychanalyse selon Lacan n'est pas l'éthique selon Spinoza, mais elles ont pourtant en commun d'être fondées sur un *ne pas céder*. Persévérer dans son être, c'est le principe de l'éthique de Spinoza. Persévérer dans son être comme un perdu, c'est-à-dire comme un triangle. Il ferait beau voir que le triangle rêve d'être une sphère! Vous vous apercevrez tout de suite du ridicule. Le principe de persévérer dans son être, c'est le constat que le triangle ne peut pas faire autre chose que d'être un triangle. C'est à partir de là qu'il faut qu'il se fasse une conduite, une conduite de triangle, et non pas qu'il essaye de se faire une conduite de sphère, qu'il raconte aux autres qu'il est une sphère. Ce n'est pas que les autres ne pourraient pas ne pas le croire. Ils le croiront même certainement. S'il s'adresse à un triangle qui désire être un cylindre, celui-ci lui garantira qu'il est une sphère pour être garanti d'être un cylindre.

Donc, persévérer dans son être. Et Lacan dit en écho: *ne pas céder sur son désir*, ou: *ne pas céder sur la cause de son désir* - ce qui veut dire: *objets mathématiques, surtout*

n'ayez pas d'âme! Il s'agit que les sphères soient sphères, qu'elles aient la perfection de la sphère, et que les triangles aient la perfection du triangle. Ca ne réussit pas au triangle de faire le mariole avec son essence. Ca veut dire que ces deux éthiques - notons-le - sont, si je puis dire, des éthiques anti-surmoi. Ce sont des éthiques qui admettent que chacun a à persévérer dans son être, mais que le fait de le savoir, d'obtenir la formule de son essence, peut y faire une différence, en particulier de permettre de se tenir, de se tenir comme il faut, comme un bon petit triangle et comme une bonne petite sphère.

C'est là que le psychanalyste pourrait avoir quelque chose à faire avec la cité des hommes libres de Spinoza. Seulement, ce n'est pas le cas. Ce n'est pas le cas chez les psychanalystes. Ca relève de l'ordre de la maladie professionnelle. Il y a des maladies professionnelles reconnues dans les travaux manuels, et on ne voit pas pourquoi on n'inscrirait pas aussi celles qui affectent le travailleur intellectuel. Chez l'analyste, que de dégâts en raison de sa pratique! On sait que je suis rentré, sinon dans la carrière, du moins dans le milieu, il y a vingt-cinq ans. J'ai eu le temps de voir les dégâts que faisait la psychanalyse sur les analystes. Beaucoup plus qu'ils n'en font sur leurs analysants. En effet, les analystes, ils se croient obligés de respecter le fantasme et le symptôme de chacun. Je dis *fantasme et symptôme* comme un mixte qui traduit le mode de jouir. Il faut voir ça! Dès qu'ils pensent apercevoir quelque chose qui fait symptôme, ils s'agenouillent, ils n'en peuvent plus. Et puis ils adorent. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que Lacan a rappelé l'orthographe première de *sinthome*. Rien de plus commode, pour se faire prendre pour un saint, que de présenter un symptôme gros comme ça. Ca laisse soupçonner précisément qu'il y a une pratique de la psychanalyse qui ne consiste en rien d'autre qu'en une culture de fantasmes et symptômes, c'est-à-dire une intensification et un encouragement au fantasme et au symptôme à se donner libre carrière. C'est ce qu'on est obligé de penser quand on voit cette sanctification du symptôme à laquelle on assiste chez les analystes les plus distingués.

Il faut dire que c'est justement tout à l'opposé de la perspective de Lacan concernant l'expérience analytique, c'est-à-dire la perspective de la passe. Cette perspective comporte justement que l'interprétation du symptôme et la traversée du fantasme permettent la dévalorisation qu'il convient de ces termes, et non pas du tout leur sanctification. On peut toujours dire qu'au-delà du fantasme, on pourrait s'entendre, mais il semble bien que Lacan avait perdu l'espoir que les analystes y parviennent. C'est pourquoi il pouvait écrire que les psychanalystes sont les doctes, les savants d'un savoir dont ils ne peuvent discuter entre eux. Cela, bien entendu, ce n'était pas son idéal. Il ne faut pas se tromper sur comment le lire. Ce n'était pas son idéal mais c'est au fond ce qu'il devait conclure d'un spectacle de société, dont il faut dire qu'on ne s'y parle pas au niveau de la psychanalyse. On fait exactement semblant de s'écouter. Ce qu'on y fait de plus vrai, de plus authentique, c'est de s'injurier. À cet égard, une solution de cette impasse, au moins un remède, ce serait déjà que les analystes ne valorisent pas saintement le colloque entre eux, mais qu'au contraire, et justement à partir de là, ils y admettent de façon essentielle le non-analyste, qui est le seul à pouvoir fonder la transmission de la psychanalyse. Sans ça, entre eux, il ne reste aux analystes que le grognement complice, que le clin d'œil.

Lacan a changé quelque chose à la définition freudienne de l'inconscient en définissant l'inconscient comme un savoir. On peut dire que c'est un savoir qui est fait de correspondances, en ceci que ce sont les mots ou les signifiants qui correspondent entre eux. Le fait que Lacan définisse l'inconscient comme savoir, ça amène à se poser la question de ce que c'est que le savoir analytique, s'il est l'inconscient comme savoir ou si c'est le savoir des analystes sur l'inconscient comme savoir.

Il est clair que les analystes ne font pas toujours la différence. On constate, dans toute l'histoire de la psychanalyse et dans son actualité, qu'il y a toute une part du savoir des analystes qui est tout à fait à distance de l'inconscient comme savoir, et qui est même tellement à distance de l'inconscient comme savoir, que l'on ne peut qualifier ce savoir des analystes autrement que comme un fait de refoulement. Je pense à ce qui est en train de s'effacer doucement de l'histoire de la psychanalyse - bon voyage! -, à savoir la psychologie du moi qui élaborait comme savoir des résidus de psychologie générale et de neuropsychiatrie, et qui allait - ça a encore une certaine vivacité aujourd'hui - faire les poches de la biologie moléculaire, pour essayer, avec les pieds secs, de faire croire à la fortune de la psychanalyse. Donc, le savoir des analystes et l'inconscient comme savoir

n'ont rien à voir. Il n'y a même pas de malentendus, parce qu'ils ne se rencontrent pas. Chacun va son chemin.

Il y a un autre cas, qui est le cas où pour les analystes les deux se confondent. Ils croient que le savoir des analystes doit être ou est du même type que l'inconscient comme savoir. Ca consiste à interpréter à tout va et, il faut le dire, sans savoir ce qu'on dit. On peut toujours faire ça. En général, ça vire à l'hermétisme.

C'est là ce qui justifiait mon allégorie de l'Alhambra de Grenade comme étant l'inconscient, à savoir que, tout de même, on n'y comprend pas grand chose à l'Alhambra de Grenade, et que ça a donné lieu à une énorme littérature d'interprétations. On a pu dire, par exemple, qu'une partie de cette ville-palais, qui s'appelle le Palais de Comares, devait être une copie du temple de Salomon. On pouvait le dire avec toute vraisemblance, puisque jamais personne n'a vu le plan du temple de Salomon. Je parle ici dans un lieu où des plus savants que moi doivent certainement s'exprimer de temps en temps sur le temple de Salomon. J'aurais peut-être dû emporter l'*Encyclopedia judeaica* avant de m'avancer ainsi. Mais enfin, on n'a pas la moindre idée sur la façon dont était fait le temple de Salomon, et il n'y a pas de raison que l'Alhambra de Grenade n'en soit pas la copie conforme, ou bien le Centre Rachi qui a autant de titres que l'Alhambra de Grenade à être une copie du temple de Salomon.

C'est magnifique ce qu'on peut, en quelques pages, accumuler sur l'Alhambra de Grenade, ce qu'on peut accumuler comme formules qui se réfèrent au savoir ésotérique qui serait là dans ces pierres - savoir ésotérique, cabalistique, alchimique et, dans tous les cas, occulte. Le plus drôle, c'est qu'avec toute cette richesse de savoirs, on a vraiment l'impression, quand on lit quelque chose sur le site anglais de Stomenge - où il y a de grandes pierres qui sont comme ça posées - et quand on vous le déchiffre de façon hermétique, que ce site et l'Alhambra de Grenade sont la même chose. Ca montre, en définitive, que toutes ces interprétations noient le poisson. C'est ce qui fait que l'Alhambra de Grenade, comme l'inconscient, est susceptible qu'on y interprète tout à tort et à travers, et que rien à ce propos n'est impensable.

Il y a quand même un savoir à propos de l'Alhambra de Grenade qui est différent. C'est quand l'Alhambra de Grenade est considéré du point de vue de l'architecte. Je ne dis pas de l'historien de l'art mais bien de l'architecte. Il y a un savoir qui se tient au niveau du calcul des poussées, de la résistance des matériaux. Il y a un savoir mathématique et physique concernant l'Alhambra de grenade. Autrement dit, il y a un savoir à propos de l'Alhambra de Grenade qui est d'une tout autre dimension que les conneries interprétatives qui peuvent s'y accumuler, comme si cet Alhambra était un dépotoir. Il y a un savoir de la structure, et on peut dire que c'est là le savoir adéquat à l'inconscient.

C'est pourquoi, d'emblée, au début de son enseignement, Lacan distinguait ce qui s'est accumulé dans l'analyse comme savoir concernant les phénomènes imaginaires, et le versant où selon lui devait s'accomplir la formation de l'analyste, à savoir ce qui concerne le ressort de cette expérience: le langage, la parole, et donc la linguistique, la mathématique et, plus généralement, la théorie du symbole considérée, non à partir du symbolisme hermétique, mais à partir du symbole mathématique.

Que l'inconscient soit un savoir, ça veut dire quoi ? Ca veut dire que c'est un savoir où se cherche une réponse, la réponse à la question : qu'est-ce que le rapport sexuel? C'est un savoir où s'inventent de nombreuses réponses, mais - pour reprendre l'expression de Lacan - sans imagination. Là, pas plus d'imagination que dans ces traités hermétiques où, que ce soit à la page 1 ou à la fin, vous retrouverez toujours le temple de Salomon, avec la question: est-ce que par hasard ça ne serait pas une copie?

Les réponses qu'invente l'inconscient, elles sont classables. Elles sont classables comme névrose, perversion et psychose. C'est un savoir inventé à la place du savoir qu'il n'y a pas de rapport sexuel. C'est bien parce qu'il n'y a pas de rapport sexuel qu'on peut l'inventer - l'inventer de diverses façons comme pour le temple de Salomon. C'est qu'on peut se dire: est-ce que par hasard ça ne serait pas le rapport sexuel de Salomon? Rapport sexuel de Salomon - je le dis en passant - qui a intéressé à travers les siècles.

Sans doute l'inconscient dit-il qu'il n'y a pas de rapport sexuel, mais il le dit sans le savoir. Et c'est pourquoi il dit toujours la même chose. Il dit toujours la même chose parce qu'il ne le sait pas. C'est pourquoi on se croit obligé d'écrire tout un livre sur l'Alhambra, et un autre sur le site anglais dont je vous ai parlé, alors qu'on pourrait écrire le même.

Ce n'est pas seulement un savoir où l'on cherche quelque chose de façon éperdue, quelque chose qu'on ne peut pas trouver et qu'on ne peut pas ne pas chercher, c'est aussi un savoir où on rencontre quelque chose. Qu'est-ce qu'on rencontre dans ce savoir? Qu'est-ce qu'on rencontre dans la recherche de ce savoir? - parce que c'est savoir *et* recherche. Ce qu'on rencontre dans ce savoir, c'est une jouissance. Et disons aussi que ce qu'on y rencontre, c'est une répétition. C'est ça la grande rencontre. C'est la rencontre de la répétition, qui est le deuxième des concepts fondamentaux après l'inconscient.

La thèse freudienne formulée par Lacan, à savoir que l'inconscient comme savoir travaille pour la jouissance qui est comme le noyau des formations de l'inconscient, c'est ce qu'il y a de commun entre Spinoza, Freud et Lacan, c'est-à-dire la connexion du savoir et de la satisfaction. Ca veut dire qu'ils ne sont pas de ceux qui pensent qu'on ne cherche pas autre chose dans le savoir que le savoir lui-même.

Ce qui est extraordinaire, c'est qu'on puisse le penser. On a commencé à le penser dans les universités, alors que ces universités avaient été mises en place pour servir le maître. En effet, la place adéquate du savoir depuis toujours, c'est la place de l'esclave. Lacan l'a mis en valeur. C'est vérifiable historiquement. Un vrai maître n'a rien à savoir, il fait travailler. A cet égard, la création de l'université est conforme à cette place du savoir, sauf qu'aussitôt on a dû mettre là une idéologie proprement universitaire. Avant, un enseignant, c'était un solitaire. Il se promenait par ici, il se promenait par là. Mais à partir du moment où on lui donne son logis et sa pitance, alors halte là! Désormais le savoir ne travaillera plus pour le maître, il travaillera pour le savoir.

On leur a fait croire ça, c'est-à-dire qu'on a donné l'autonomie aux universités, qu'on les a mises plus ou moins hors de la juridiction du royaume, et puis qu'on leur a donné les galons d'un ordre. Là où ça tient encore, on les voit qui défilent habillés en toge. J'ai été d'ailleurs moi-même coopté par l'un de ces corps il y a quelques années. A l'initiative de quelqu'un qui me voulait du bien, on m'a nommé docteur honoris causa. Je me suis donc rendu là où ça tient encore, c'est-à-dire à Gand en Belgique, et j'ai vu, dans leurs toges bleues splendides, les 300 cooptants. Ils m'avaient donné à moi aussi une petite hermine. J'ai tenu, je dois le dire, ma place avec un grand plaisir et dans l'ensemble avec sérieux et reconnaissance. Donc, là où ça tient, on voit les marques de ce corps qui a réussi à faire naître, au milieu de la servitude du savoir, la notion que le savoir ne travaillerait que pour le savoir, dissimulant ainsi la vérité que Lacan a restituée et qui est que par dessous c'est le maître.

Seulement, c'est plus compliqué. C'est plus compliqué parce que le savoir des humanités - la théologie et tout ça - a toujours néanmoins conservé des finalités de sagesse. On n'a jamais dit qu'on apprenait le grec pour savoir le grec, mais qu'on apprenait le grec pour élaborer une relation harmonieuse avec le désir et la jouissance. Ca comportait en particulier que, d'une façon générale, mieux vaut fréquenter les livres que les femmes.

Ça, c'est pour les hommes. Les femmes, elles, elles ne pouvaient pas fréquenter les livres, puisqu'alors elles auraient rencontré les hommes. C'est un grand problème, dans l'histoire, de savoir qui les femmes doivent fréquenter. Pas les hommes. Pas les autres femmes non plus, car ça serait pour dire des bêtises, puisqu'elles n'ont pas lu les livres. Restent les enfants. Mais qu'est-ce qu'elles peuvent leur apprendre? Donc, finalement, elles ne doivent fréquenter personne. Après tout, dans cet ordre-là - c'est l'Alhambra qui m'y a fait penser - c'est encore le harem qui est une solution. C'est une solution qui a été inventée à un moment.

Le savoir pour le savoir, c'est-à-dire le savoir en position de maître, a toujours été dans l'université un savoir pour dominer la jouissance, pour régulariser la jouissance. C'est ça, en fait, qu'on appelle la formation. Une formation est toujours une entreprise de domination de la jouissance à partir d'un savoir.

La seule chose qui m'effraie, c'est qu'on arrive maintenant au bout du temps qui m'est imparti et que j'en suis encore au début. Je suis encore loin de retrouver ce que j'ai annoncé la dernière fois, à savoir le secret des *Quatre concepts*. A vrai dire, ce secret, je l'ai déjà exposé il y a un mois et demi, en raccourci, toujours dans une ville espagnole, à Madrid. Je comptais vous le livrer dès la première fois, et je m'effraie donc des détours que je prends. Mais enfin je vais conclure dans deux minutes.

Il s'est justement passé quelque chose d'autre avec la science qu'avec l'université. C'est que dans l'université le savoir pour le savoir a toujours été pour autre chose, c'est-à-

dire une médiation pour trouver la vertu, ou la bonté et la beauté de l'âme, ou encore Dieu, la vérité, ou ce que vous voulez. C'est en quoi la forme scientifique du savoir est distincte de sa forme universitaire. Sans doute la science excipe-t-elle de son utilité pour la condition humaine. Sans doute y a-t-il aujourd'hui un combat quotidien entre la science et les humanités. Faut-il qu'ils apprennent, les petits, la mathématique ou le grec? Qu'est-ce qui va leur faire le plus de bien? Qu'est-ce qui va servir davantage la perpétuation de l'humanité? Mais, en fait, le principe de la science est foncièrement différent de celui de l'université, car c'est vraiment pour la science qu'il y a le savoir pour le savoir et coûte que coûte. Ca veut dire qu'il y a dans la science un *je ne veux rien savoir de plus*. Il n'y a que ça: le savoir pour le savoir et coûte que coûte.

C'est bien pourquoi on essaie de museler cette science avec nos pauvres petits comités d'éthique, qui tentent d'arrêter la catastrophe. De cette éthique en comités, il y en a maintenant partout. Je me demande si ce n'est pas nous qui avons commencé dans ce pays. Mais on nous imite. Cette éthique en comités, elle traduit justement ce qu'il y a dans la science d'une force aveugle. Ce n'est pas seulement que cette science est aujourd'hui capable de déchaîner une force aveugle, qu'elle soit nucléaire ou neuronale. C'est qu'elle est elle-même cette force aveugle, que nous, nous savons traduire en disant qu'elle a quelque chose de pulsionnel. Michel Foucault n'avait pas tort de parler de la volonté de savoir. Mais il ne la mettait pas à la bonne place, celle où l'a mise Freud avec la pulsion de mort. La science, c'est la pulsion de mort. C'est la volonté de savoir pour le savoir et coûte que coûte. C'est en quoi elle est équivalente à la pulsion de mort.

Je m'arrête là-dessus. J'espère continuer dans le même fil la fois prochaine, et éclairer, comme je l'ai fait il y a un mois et demi à Madrid, ce que Lacan essaye dans ce Séminaire des *Quatre concepts* : révéler le désir de Freud.

V - COURS DU 6 DECEMBRE 1989

J'ai donc évoqué, la dernière fois, le rapport du savoir et de la jouissance à travers Spinoza. J'ai rappelé que c'est sous le nom d'*amor intellectualis Dei*, l'amour intellectuel de Dieu, que Spinoza, dans la dernière partie du dernier Livre de son *Éthique*, célèbre les noces du savoir et d'une jouissance qu'il appelle *beatitudo*, la béatitude - ce savoir étant chez lui saisi par ce qu'il appelle le troisième genre de connaissance.

J'ai évoqué Spinoza parce qu'il est le premier mot et le dernier du *Séminaire XI*, et qu'il me permettait de réunir ces deux termes de *savoir* et de *jouissance* en les fondant sur un auteur qui n'avait pas lu Lacan. Il ne l'avait pas lu mais peut-être que lorsqu'on arrive à se saisir soi-même *sub aeternatis specie*, sous l'espèce de l'éternité, on a déjà, même si on est du XVIIe siècle, lu Lacan. Il en faudrait peu pour transformer Spinoza en un écrivain fantastique, et je rappelle que Spinoza est une des lectures de Borges. Mais enfin, ça ne dit pas grand chose, étant donné que Borges avait presque tout lu. Presque tout mais justement pas Lacan. Je lui avais posé la question quand je l'avais rencontré.

Lacan définit l'inconscient freudien comme un savoir. Et cet inconscient freudien défini comme un savoir - disons-le en nous appuyant sur Spinoza - est une jouissance. Cherchons-en la preuve chez Freud, précisément quand il aborde l'inconscient par le rêve. Il en fait d'abord une satisfaction. Par contre, le symptôme - qu'il a d'abord identifié comme un savoir, précisément comme un message, un déchiffrage -, il lui faudra plus de temps pour le reconnaître comme une satisfaction, une satisfaction d'au-delà du principe du plaisir. Mais, pour le rêve, c'est tout de suite. Le rêve, voie royale de l'accès à l'inconscient, c'est tout de suite qu'il l'isole et le caractérise comme une satisfaction. D'où la difficulté et le problème du cauchemar.

Définir le rêve comme une réalisation de désir veut dire que le rêve ne laisse plus rien à désirer. Je vois là Serge Cottet dubitatif. Je me sens là contrôlé par un freudien éminent, alors j'insiste. Je ne vois pas pourquoi je ne pourrais pas dire que l'inconscient freudien, en ce sens, est béatitude. Il est béatitude en tant que savoir qui est jouissance. Il attend la suite, Serge Cottet. Il a raison. Quand nous disons de quelqu'un - pas de Serge Cottet, surtout pas - que c'est un inconscient, nous voulons signaler par là, chez ce quelqu'un, une obtusion spéciale à l'endroit de la réalité, voire une obtusion au réel. Dire de quelqu'un que c'est un inconscient, c'est comme de dire qu'il est béat. Et être béat, c'est l'état de celui qui est dans la béatitude.

Ah ! être béat... Par mesure de précaution - quand on est dans la dimension de l'inconscient, on n'est plus sûr de rien - je suis allé vérifier ce mot de *béat* au dictionnaire. Quand on est dans la dimension de l'inconscient, on n'est plus sûr de rien, sauf du dictionnaire, c'est-à-dire qu'on s'interroge sur ce que les mots veulent dire et sur ce qu'ils pourraient vouloir dire sans qu'on le sache. Quand on suit un fil bien tissé, on pêche toujours quelque chose dans le dictionnaire.

Donc, à propos de *béat*, j'ai pêché dans le Littré qu'il y a un sens de ce mot, un sens que j'ignorais, et qui est relatif au jeu. Littré le signale déjà comme vieilli au début du XIXe siècle. On suppose donc que c'était en usage au XVIIIe et au XVIIe. *Béat* veut dire, en terme de jeu: celui qui est exempt de jouer dans une partie et de payer sa part. Si, par exemple, on met en jeu de régler l'addition d'un repas et qu'on est cinq, eh bien, il y en a deux qui vont jouer contre deux autres, et le béat, lui, il attend le résultat et qu'on paye son dîner.

Ça me paraît éclairer tout à fait la position du béat. Le béat, c'est celui qui s'imagine qu'il n'a pas de sacrifice à faire. Ce n'est pas que nous autres spinozistes, nous soyons pour le sacrifice. On préférerait beaucoup plus être des béats, comme tout le monde le préférerait. On préférerait être dans la béatitude, on préférerait ne pas avoir à jouer la partie et ne pas avoir à payer sa part. Être béat comme Spinoza, ça serait formidable. D'autant que ce n'est pas chez lui une béatitude de bas étage. On se demande s'il ne serait pas arrivé à ça vraiment.

Mais comme le dit Lacan à la fin du *Séminaire XI* - je l'ai rappelé la dernière fois - ce n'est pas tenable pour nous. Ce n'est pas tenable, et Kant - qui enseigne qu'il faut sacrifier le pathologique, c'est-à-dire ce à quoi on tient - est plus vrai. Sauf que lui, il en est fier. Il en remet sur le sacrifice. Il veut qu'on sacrifie tout à l'impératif catégorique.

Le sacrifice, ça veut dire que les choses humaines s'arrangent de telle façon qu'il y a perte pour tout le monde. C'est précisément ce que Freud a appelé la castration - la castration pour les hommes et pour les femmes. C'est formidable que les psychanalystes, qui se mettent à genoux quand on parle de la perte - *ah! nous sommes dans la perte* - crachent sur le sacrifice, sans s'apercevoir que le sacrifice est un autre nom de la perte. Eux, ils ne sont pas atteints du syndrome de Fregoli. Syndrome de Fregoli ainsi nommé quand une psychiatrie de l'entre-deux guerres avait encore en mémoire cet artiste de music-hall qui savait se déguiser si bien qu'on ne le reconnaissait pas. De lui, on a fait un nom commun: un frégoli.

Les analystes ne savent pas reconnaître, sous les oripeaux du sacrifice, la bonne vieille perte, qu'on retrouve chaque fois qu'il y a un choix à faire, avec ceci que pour chacun le choix est forcé. Quand on s'imagine qu'on peut rester béat ou béate devant le choix, qu'on peut tirer son épingle du jeu, c'est en général pour une seule raison, à savoir que c'est parce qu'on est soi-même le sacrifié. Tout le monde voit le sacrifié, sauf le sacrifié.

Donc, la béatitude. Le principe de plaisir freudien, si ça marchait comme il faut, si la machine était au point, ça conduirait à la béatitude. Mais Freud ne l'amène que pour montrer que le sujet est forcé d'aller au-delà. Ça arrive parfois, quand on arrête son analyse, de penser pouvoir se tenir mieux au principe du plaisir. Mais il arrive aussi que le sujet éprouve qu'il est - et pas par son analyste - forcé d'aller au-delà. Le principe du plaisir n'est donc amené par Freud que pour mettre en valeur l'échec de ce principe. Ça veut dire que pour la béatitude, tintin!

Qu'est-ce que c'est l'échec du principe du plaisir, sinon l'insatisfaction que ce principe ne tamponne pas. Il y arrive en général en rêve, sauf cauchemar. C'est la princesse au petit pois, celle du conte - princesse que j'admirais, comme peut-être beaucoup d'entre vous, sur les images des livres d'enfant, où l'on voyait, page après page, monter la masse des oreillers, et puis la princesse continuer d'être insatisfaite, parce que sous le premier oreiller, là, tout en bas, il restait un petit pois qui l'empêchait de dormir. Ça l'empêchait de dormir et, du coup, elle ne rêvait pas.

C'est une question de savoir si le divan de l'analyste doit être confortable ou pas. Remarquez que Freud mettait une masse d'oreillers sur son divan. On en a le témoignage par les photos. Masse d'oreillers pour masquer, étouffer, on ne sait quel petit pois. On peut penser que plus le petit pois est consistant, plus il faut à l'analyste une masse d'oreillers sur son divan. En tout cas, c'est ce qu'on pourrait penser à partir de la manière de Freud. Il faut que ce soit absolument confortable, pour que le petit pois psychique soit bien en évidence.

La princesse ne rêvait pas, mais si elle avait rêvé, elle aurait fait des cauchemars. L'histoire ne le dit pas. Tout ce que l'histoire dit, c'est que le roi l'épouse. Il l'épouse parce qu'il vérifie, à l'épreuve du petit pois, que c'est bien une vraie princesse. Il a une méthode pour reconnaître les princesses, les vraies, et c'est le test du petit pois. Il arrive à reconnaître les princesses, alors que nous n'arrivons pas à reconnaître les analystes. Je souhaite d'ailleurs à ce roi bien du plaisir, parce qu'il ne va pas la satisfaire comme ça, cette princesse. Le petit pois va continuer de rouler dans le ménage, si je puis dire. Ca fait comprendre le sens profond de la sentence de la Rochefoucault sur les mariages. Il avait un sens tout à fait précis du petit pois.

Chez Freud, de quoi s'agit-il qui se découvre à partir du principe du plaisir, sinon qu'il y a une jouissance qui laisse à désirer. C'est précisément pour ça qu'elle n'est pas, cette jouissance, béatitude. C'est que malgré le mol oreiller de votre inconscient et de la béatitude pour laquelle il travaille, la jouissance qu'il vous procure laisse à désirer. Cette jouissance laisse à désirer, et c'est dans ce fil qu'une disjonction se produit du savoir à la jouissance.

Il y a quelque chose, là, qui fait objection à l'*Éthique* de Spinoza. Ce qui y fait objection, c'est l'hystérie. Dans mon jeune temps, je ne m'en étais pas encore aperçu. Dans mon jeune temps, quand je feuilletais fiévreusement l'*Éthique*, je n'avais pas encore rencontré d'hystériques sérieuses. Quand ça a été fait, j'ai vite compris que l'*Éthique* de Spinoza ne m'aidait pas tellement, ou, en tout cas, qu'il manquait le Livre VI. Le Livre IV porte sur la servitude, le Livre V porte sur la libération, et il faudrait un Livre VI sur la re-servitude. Éthique de l'hystérie. *Éthique et hystérie :* voilà un beau titre.

D'ailleurs, constatez que les hystériques n'arrêtent pas dans l'existence de faire de la morale. Elles n'arrêtent pas de vous faire la morale. Ca veut dire qu'elles font objection à ce qu'on confonde savoir et jouissance. Marx a réussi à écrire *Le Capital* au milieu de femmes, et ça l'a conduit à inventer la plus-value. Il n'aurait jamais inventé ça tout seul dans la bibliothèque du British Museum. Spinoza, lui, il n'aurait absolument pas pu écrire son *Éthique* au milieu de femmes.

Cette objection faite à confondre savoir et jouissance, c'est ce que Lacan indique de la façon la plus simple dans son schéma du discours de l'hystérique, dont la ligne inférieure est ainsi composée :

$$a \;//\; S_2$$

Nous avons petit *a*, puis la double barre de disjonction ou d'interposition, et puis S_2, le savoir - petit *a* désignant ici exactement ce qui de la jouissance n'est pas équivalent au savoir. Résultat: on ne sait pas quoi faire de petit *a*.

Je peux encore ajouter cette définition qui s'ensuit de ce que j'ai exposé avant sous une forme drolatique, à savoir que petit *a* est ce qui laisse à désirer. Il laisse à désirer par rapport à ce qui de la jouissance est béatitude. Petit *a*, c'est la part non béate. Ca veut dire que c'est la part qui ne peut pas s'excepter du jeu. C'est bien parce que petit *a* est ce qui laisse à désirer que Lacan l'a désigné comme la cause du désir. Peut-être que vous pensez savoir tout ça, eh bien moi, je trouve que j'arrive là à attraper et à refondre ces termes de Lacan comme je n'arrivais pas à le faire avant.

Petit *a* est en effet cette part qui se soutient à part, et qui même joue sa partie toute seule. Le béat, la béate, croient qu'ils n'ont pas à payer leur part. Ils disent: *Sacrifice pouah! Fi donc!* Et puis le béat et la béate jouent le chat qui s'en va tout seul. Vous connaissez la figure de Kipling, ce petit chat tout noir avec sa longue queue dressée, qui, comme ça, s'en va tout seul et ne ressemble à personne. Mais le chat ou la chatte ont beau s'en aller ainsi, la mise en jeu s'en va elle aussi toute seule au jeu et dans l'autre direction. C'est ça que veut dire petit *a*. C'est que vous pouvez jouer à la béa-titude, mais que le *a*, lui, il est déjà compté dans le jeu. Béat d'un côté, petit *a* de l'autre.

Ce que nous appelons hystérie - terme séculaire, multiséculaire, que nous avons repris pour notre usage - c'est une position du sujet qui met en évidence la distinction du savoir et de la jouissance, c'est-à-dire qui s'adresse à l'Autre pour lui dire un *tu ne sais pas*. Non pas un *fais voir si tu es un homme*, mais *tu ne sais pas*. C'est donc, soulignée par Lacan, une position qui spécule sur l'insuffisance ou l'impuissance du savoir. C'est par là-même une position féconde, puisqu'elle relance le savoir. C'est même une position qui est au ressort de la production du savoir, puisque c'est une position qui ne se satisfait pas de ce qui est déjà su.

C'est pourquoi ce cours s'adresse à des analystes, et c'est pourquoi il s'adresse aussi, de façon essentielle, à des non-analystes, comme je l'ai démontré précédemment. Mais c'est pourquoi aussi il doit s'adresser tout spécialement aux hystériques, précisément pour qu'elles témoignent que ce n'est pas encore tout à fait ça, et qu'on a donc à continuer.

Du coup, on peut dire que l'hystérique présente une jouissance qui est foncièrement énigme. Non pas une jouissance qui est savoir mais une jouissance qui est énigme. L'hystérique demande qu'on jouisse d'elle comme d'une énigme. C'est ça, entre autres, le leurre de l'histoire d'Œdipe – Œdipe le formidable, le débrouilleur d'énigmes, et qui débrouille si bien que la sphinge finit, si je puis dire, par se flinguer. Mais c'est fait pour cacher l'évidence qu'une énigme bien plus importante que la petite devinette de la sphinge, qu'une énigme essentielle pour Œdipe lui est restée indéchiffrable. Pour lui donner un nom à cette énigme, disons que c'est la jouissance de sa mère. Ce n'est quand même pas sûr. On peut quand même supposer que Jocaste avait une petite idée d'avec qui elle couchait.

C'est bien au moment où Œdipe devient voyant, c'est bien au moment où, cette énigme, il la déchiffre à ses dépends, que dans l'histoire il se crève les yeux. Avant, quand il avait ses deux yeux bien ouverts, il était aveugle, il avait des yeux pour ne pas voir. Évidemment, ce sont là des histoires qui n'arrivent pas dans l'*Éthique* de Spinoza, où les pierres ne peuvent pas se plaindre de ne pas voir. Que les pierres se plaignent de ne pas voir, c'est, bien sûr, ce qui arrive tout le temps.

Cette histoire de disjonction entre savoir et jouissance, qui définit les coordonnées mêmes de la position de l'hystérique, m'a été présentifiée ces jours derniers par une princesse, une petite princesse, une petite jeunesse de princesse, au désir décidé dans son hystérie à incarner ce qui ne peut pas se savoir.

Voilà qu'elle aime un homme - ça arrive même aux hystériques - voilà qu'elle aime un homme, un seul, et qui l'occupe. Mais, en même temps, elle ne supporte pas, cette petite jeunesse, qu'il la connaisse. Elle se tourne les sangs pour ça. Elle se tourne les sangs et tout le reste avec, parce que tout en étant une jeunesse au désir décidé, tout est sans dessus dessous. Au fond, elle ne supporte pas qu'il jouisse d'elle en toute sécurité. Alors elle en met un coup pour l'insécuriser. Heureusement qu'on ne s'occupe que de la sécurité publique, parce que si on s'occupait de la sécurité privée, elle serait depuis longtemps mise hors d'état de nuire.

C'est là que c'est méchanceté et incompréhension que de considérer les hystériques comme des emmerdeuses ou des emmerdantes ou des emmerderesses, alors que cette logique veut qu'elles soient vouées à faire des surprises. L'hystérie, c'est la pochette surprise. Elle s'évertue à n'être pas là où on l'attend, c'est-à-dire là où l'on croit savoir par avance qu'elle sera. Autrement dit, ce qu'on diffame ainsi, c'est cette vocation qu'elle a et dont elle est serve, cette vocation à empêcher la jouissance d'être résorbée par le savoir.

Ainsi, la petite princesse ne supporte pas d'être connue par l'homme avec qui elle vit. Elle ne supporte pas d'être déjà connue de lui. Le mot *connaître* a une valeur proprement sexuelle que vous connaissez. C'est aussi bien connaître charnellement. C'est pourquoi la petite princesse revient avec délice sur la rencontre avec l'homme, sur les circonstances du premier échange de regards. Elle rejoue Béatrice de Dante, et c'est là qu'elle trouve sa béatitude, c'est-à-dire quand elle était une inconnue pour lui et que restait indemne une certaine promesse de bonheur. C'est ça qu'elle aimerait être: *J'aimerais être une inconnue pour lui.* Ca va, dans ce cas, jusqu'au désir d'être la femme qui passe, et qui peut-être attire, sans qu'elle s'en aperçoive, un regard - cette femme qui passe et qui n'est pas elle, ou qui est elle qu'elle n'est plus, cette femme qui passe et qui retient son essence d'inconnue, son parfum d'inconnue.

Il y a une solution, qu'elle n'a pas encore trouvée, parce que c'est une jeunesse, la solution qui consiste à changer d'hommes tout le temps, de façon à jouir de la position d'être l'inconnue et donc d'échapper au déjà su. C'est une solution entre autres. Elle, elle essaye de rester une inconnue pour toujours le même homme. On peut dire que c'est plus difficile et plus méritoire. En tout cas, c'est apparemment plus régulier. Il faut encore que le même homme tienne le coup. Parce que se marier avec une énigme quand on n'aime pas les énigmes, ça conduit à rencontrer une autre personne.

Le résultat, c'est que le sujet hystérique, se vouant à être une énigme pour l'autre, est une énigme pour lui-même. A force d'insécuriser l'autre, on ne sait plus où on en est. Au fond, la position hystérique, c'est la position égyptienne, celle dont parle Hegel - je crois que je cite cette phrase tous les ans tellement qu'elle me plaît -, à savoir que *« les mystères des Égyptiens étaient des mystères pour les Égyptiens eux-mêmes ».*

On pourrait dire que ça vaut pour les analystes. Quand les analystes font des mystères, ce n'est pas pour une autre raison que celle-ci: la psychanalyse est pour eux un mystère. Ils la pratiquent sans la moindre idée de savoir comment ça opère, sans prendre ça au sérieux. Il n'y a qu'à voir comment ils se comportent dans l'existence, comment ils se comportent quand il y a un choix à faire. Je ne dirai pas qu'ils sont défaillants, non. J'aurais mauvaise grâce à le dire. Mais enfin, ils ont besoin de poteaux indicateurs gros comme ça. Ca fait que c'est moi qui suis forcé d'usiner, de raboter, pour arriver à dresser un poteau indicateur - par ici l'entrée...

Freud savait que savoir est jouissance. Il parle de *pulsion de savoir*. Il dit même *poussée de savoir* - sur quoi j'ai d'ailleurs entendu un exposé fort minutieux et précis de Guy Trobas à Grenade. On peut en effet trouver chez Freud l'indication d'une jouissance que comporte la pulsion de savoir en tant qu'elle se dirige vers la jouissance sexuelle, avec la question du rapport sexuel qui aimante cette pulsion de savoir, de savoir ce qu'il en est du rapport des sexes. C'est là que Lacan corrige Freud en posant que puisqu'il n'y a pas de rapport sexuel, il n'y a rien à savoir, ou que l'on sait déjà tout ce qu'il y à savoir.

Il faut maintenant que je complète ce que j'ai évoqué de l'inconscient comme savoir dans son rapport à la jouissance - cette jouissance qui est au moins en deux: la béatitude d'un côté, et le *laisser à désirer* de l'autre.

L'inconscient s'active. L'inconscient comme savoir travaille. Il travaille pour assurer de la jouissance au sujet. Et il crée des formations - pour reprendre les termes de Lacan - des formations dites de l'inconscient. Ce mot de *formation* signifie que ça se forme de lui, mais, de plus, que ça conserve sa forme. Le rêve, le lapsus, le mot d'esprit, l'acte manqué, voire le symptôme en tant que message, reproduisent la structure qui est celle de l'inconscient, c'est-à-dire la séparation entre signifiant et signifié:

$$\frac{S}{s}$$

Les formations de l'inconscient, les désigner telles, c'est dire qu'on y retrouve cette structure qui est un arrangement signifiant, arrangement signifiant qui mène le signifié et qui donc laisse place à l'interprétation. Je vois des regards d'incompréhension qui m'étonnent. Je renvoie à « *L'instance de la lettre* » de Lacan et au plus simple de la linguistique saussurienne. Je ne peux pas, pour expliquer ça, refaire tout le chemin. Je demande qu'on l'accepte.

Il y a une formule développée de cette structure des formations de l'inconscient. On ne peux pas descendre au-dessous du deux pour le signifiant, et donc on met S_1-S_2. De la même façon qu'on ne peut pas descendre au-dessous de trois pour le nœud borroméen, on ne peut pas descendre au-dessous de deux pour le signifiant. Donc, le sujet, tel que nous le définissons, est dans cette formule à la place du signifié. C'est ce qui justifie que nous disions, après avoir démontré que le signifié est effet du signifiant, que le sujet est effet de deux signifiant :

$$\frac{S}{s} \qquad \frac{S_1 \quad S_2}{\$}$$

Donc, formation de l'inconscient veut dire que ça conserve cette forme commune. Une fois qu'on a fait la liste: le rêve, le lapsus, l'acte manqué et le symptôme, qu'est-ce qui reste, sinon que l'on peut dire que votre vie est une formation de l'inconscient, c'est-à-dire qu'elle s'interprète. Nous vivons. De la même façon que saint Paul dit que nous vivons, marchons, respirons dans la divinité, nous marchons, nous respirons, nous rêvons dans l'inconscience. Le soi-disant être-dans-le-monde, c'est l'être-dans-l'inconscient. C'est dans cette mesure que nous sommes tous des inconscients. Enfin, certains moins que d'autres...

Formation de l'inconscient, c'est précisément distinct de *produit* de l'inconscient, car le produit de l'inconscient, à la différence de sa formation, ne conserve pas la forme de l'inconscient. Le produit, à la différence de la formation, ne conserve pas la forme. Normalement, vos chiures ne conservent pas votre forme, alors que vos enfants la conservent. Je dis *normalement*... Je viendrai dans un instant à ces questions d'enfants et de familles, qui m'ont fait faire, il y a deux semaines, un lapsus qui a été remarqué. J'ai fait ce lapsus parce qu'il y avait, dans tout ce cours, une chose dont je ne voulais pas parler. Cette fois-ci, je suis décidé à en parler.

Vos enfants conservent votre forme, mais ça n'empêche pas que votre progéniture soit également, à certains égards, un produit. Donc, le produit, lui, ne conserve pas la forme. C'est en cela qu'à la différence des formations de l'inconscient qui reproduisent la forme, le petit *a* - produit du fonctionnement de l'inconscient et qui est non résorbable dans le savoir de la jouissance - n'a pas la même forme que l'inconscient.

Alors, où est-ce qu'il faut, sur un tel schéma, placer, à proprement parler, l'inconscient ?

$S_1 \qquad S_2$

------ ------
$ *a*

Je dis que l'inconscient en tant que savoir est ici, en S_2. Ca veut dire que l'inconscient c'est l'esclave. L'inconscient comme savoir travaille en obéissant au principe du plaisir, c'est-à-dire pour vous mettre dans la béatitude. Il vous met dans la béatitude grâce à ses formations. Il travaille, si je puis dire, comme un fou, sans exiger d'augmentations de salaire. L'augmentation, ça va commencer avec l'analyse. Mais là, sans jamais réclamer une augmentation, il s'évertue à vous faire jouir, et il vous promet, avec ses formations, le septième ciel.

Moyennant quoi, ce qu'il produit, c'est ce qui ne se laisse pas résorber dans ce savoir, c'est-à-dire une part en plus. Alors qu'en S_2 nous avons la jouissance équivalente au travail de l'inconscient, là nous avons la part de plus, exactement la plus-value de ce travail. Cette part échappant au savoir, ça fait que de petit *a*, du produit, de ce qui reste, on ne sait pas quoi en faire. Et ne sachant pas quoi en faire, on en fait en général des fantasmes.

Je voudrais maintenant qu'on s'aperçoive quand même d'une différence. C'est très important de s'apercevoir des différences. Je vous avais quand même dessillé les yeux en révélant, il y a quelques années, que ce qui structurait le *Séminaire XI*, et qui n'allait pas du tout de soi, c'était la distinction du transfert et de la répétition. Je vous avais montré qu'il ne fallait pas avaler ça comme de bien entendu. Ce n'était pas du déjà su. Quand Lacan a formulé ça, il tenait compte d'une identification du transfert et de la répétition qui était constante dans la littérature analytique. Certains ont su donner à cette remarque toutes ses conséquences. Je vous signale le grand article sur le transfert qu'avait écrit Michel Silvestre.

Aujourd'hui, je voudrais mettre l'accent sur une distinction qui crève les yeux mais qui ne va pas de soi pour autant, à savoir que le discours de l'inconscient, comme l'appelle Lacan, n'est pas le discours de l'analyste. On aurait pu s'attendre à ce que le discours de l'analyste soit homogène au discours de l'inconscient. Au contraire, c'en est l'envers. Il faudrait commencer à s'apercevoir des conséquences que ça emporte.

Ici, nous sommes toujours sur le discours qu'on appelle du maître, et que Lacan a bien qualifié de discours de l'inconscient, parce que c'est votre vie qui se passe ainsi. Ca se passe en ceci, qu'il y a un certain nombre de choses, plus bêtes les unes que les autres, qui déclenchent votre inconscient, qui l'enclenchent. Il bosse, il bosse, il bosse, et toute votre vie se passe ainsi, entre formations de l'inconscient et produits de l'inconscient. La formule de votre vie, si vous la voulez, elle est simple. C'est celle-ci :

$[S_1 + S_2 + a]$

Le résultat de cette affaire n'est pas un idéal, mais une vie infernale, infernale parce qu'il y a petit *a* - produit en plus dont on ne sait pas quoi faire. À cet égard, ce n'est pas le manque qui nous rend la vie infernale, c'est le surplus.

J'ai parlé de tout sauf du sujet qui est en bas, à gauche du schéma. Qu'est-ce qu'il fait le sujet, quand ça s'active à produire du petit *a* et à laisser fleurir les formations de l'inconscient sous le fouet d'un bourreau sans merci qui est S_1?

S_1 S_2
---- ----
$ *a*

Vous avez là S_1 au poste de commandement, puis les formations par lesquelles il passe, et puis enfin le produit. Ca, c'est vraiment la chaîne de production. Mais qu'est-ce que c'est le sujet pendant ce temps-là? Je parle là du sujet de l'inconscient. En effet, il y a lieu aussi de distinguer l'inconscient comme savoir et le sujet de l'inconscient. Eh bien, pendant ce temps-là, le sujet de l'inconscient se tourne les pouces. Le sujet de l'inconscient flemmasse, il paresse. C'est ce que veut dire qu'il n'est qu'un effet. Ca veut dire que tout se passe en dehors de lui, et que, dans votre existence, ce sujet ne se constitue que des effets du mécanisme. Il ne se constitue que comme effet et dans une passivité essentielle. Plus

l'inconscient turbine et plus le sujet se ménage. D'ailleurs, ceux qui en font le plus - c'est connu - ce sont ceux à qui leur sujet fout la paix, à qui donc leur vérité fiche la paix. C'est donc une passivité essentielle qui définit ce sujet de l'inconscient, ce sujet de l'inconscient qu'il faut apprendre à distinguer de l'inconscient comme savoir.

C'est une passivité, sauf qu'il faut quand même qu'il fasse une délégation de pouvoir à S_1. S_1, c'est le délégué. Comme c'est bien connu, les délégués ne font pas toujours ce que leurs mandants leur demandent. S_1 reçoit une délégation de pouvoir. Ca veut dire que le sujet doit donner quelque part son consentement au commandement, qu'il doit consentir à être représenté par S_1. De telle sorte que S_1, en effet, dans cette chaîne de production, c'est l'agent de maîtrise.

J'ai distingué les quatre places du schéma en mettant l'inconscient à la place du travail, le petit *a* à la place du produit. Le sujet, lui, je l'ai mis au lieu de la paresse. Et qu'est-ce qui reste comme place, en haut à gauche? Il reste l'ignorance :

Schéma 1

ignorance	travail
paresse	produit

C'est par là que le maître s'est toujours caractérisé. Le maître est statutairement aveugle. Il commande sans vouloir savoir rien de plus. C'est d'ailleurs pourquoi la pulsion serait aussi bien ici à sa place - la volonté de pouvoir et pas seulement la volonté de savoir.

On voit ça avec les monarques un peu décavés, qui ont perdu leur trône, qui sont très en arrière dans la ligne de succession. En général, ceux-là se cultivent. Il y en a un qui connaît très bien les poissons. Il y en a un autre qui est collectionneur de porcelaine. Je ne sais pas si vous lisez comme moi la vie des royautés - je ne fais pas ça tous les jours -, la vie des royautés qui nous restent, mais on voit bien que c'est à partir du moment où ils n'ont plus aucun pouvoir qu'ils se cultivent. Le maître cultivé, ça a toujours donné des désastres dans l'histoire. On a toujours évoqué l'histoire d'amour entre Voltaire et Frédéric. Mais Voltaire savait qu'au cœur il y avait le sabre, et que le sabre ne sait pas lire, même s'il sait écrire sur la peau. Il y a aussi l'histoire tellement drôle de Diderot et de Catherine de Russie qui faisait la petite élève. Mais à un moment donné, foncièrement, il faut choisir entre la maîtrise et la culture, avec le malaise qui s'ensuit. Autrement dit, la belle idée du despotisme éclairé n'a jamais pu cacher que les Lumières étaient la gangrène dans le discours du maître.

Le maître donc, c'est l'ignorance, et toujours, et dans tous les discours. Pour pouvoir tenir le signifiant maître, il faut être dans l'ignorance, c'est-à-dire ne rien vouloir savoir de plus. D'ailleurs, et c'est amusant, j'ai comparé l'Alhambra à l'inconscient, mais l'Alhambra, il a fallu le construire, c'est-à-dire que ça a été un produit. Le calife, qu'est-ce qu'il a fait? Il a dit *moi je veux quelque chose, je veux être à l'aise.* Et puis un autre a travaillé pour que le maître obtienne ce qu'il voulait. Il y a celui qui a travaillé à la construction et qui a dû s'activer comme un inconscient. Pour la production, c'était le vizir, le vizir juif.

Il ne faut pas s'imaginer que le Juif en question était le maître. Il était au contraire au travail comme un esclave pour essayer de satisfaire ses maîtres. Peut-être qu'on prenait le vizir pour un maître, mais le secret du vizir, c'est que c'est un esclave. C'est celui qui bosse et, à l'occasion, celui qui bosse pour construire des poteaux indicateurs. Eh bien, il ne faut pas trop le maltraiter, le vizir, parce que la révolte des esclaves, ça existe aussi. Personnellement, je ne me suis jamais pris pour un maître. Par contre, Spartacus a toutes mes sympathies.

Voyons maintenant comment, dans cette affaire, intervient l'analyste. Comment intervient-il, en tant que le discours de l'inconscient n'est absolument pas le discours de l'analyste? L'analyste intervient dans cet ordre des choses. Parce que c'est ça, l'ordre des choses. C'est pour cela que je prends des exemples historiques aussi. Je les prends parce que c'est l'ordre des choses. L'analyste intervient et introduit une perturbation fondamentale. Il dit: *fini de paresser, fini de rire!* Et il offre le divan. Fini de paresser, mais le sujet, lui, il dit qu'il n'est qu'un effet: *je ne suis qu'un effet et je ne sais rien faire, on a toujours tout fait pour moi.* Et la réponse c'est un *tu sais sans savoir que tu sais*. A quoi

répond encore un *mais enfin je ne l'ai jamais appris*. Alors l'analyste jette le sujet à l'eau pour lui apprendre à nager: *il suffit que tu saches parler.*

C'est là qu'on peut remarquer - chose curieuse - qu'il n'y a pas d'école des analysants. On ne dit pas: *bientôt je serai analysant, il faut que je fasse un stage avant, il faut que je fasse ma formation d'analysant, par exemple en assistant à une analyse pour voir comment on fait.* Évidemment, là, il faut quand même mettre un bémol. En effet, quand quelqu'un se décide à faire une analyse, il y a, à l'occasion, un autre analysant qui lui en a dit du bien, et qui, éventuellement, lui a un peu indiqué comment faire. Et puis il y a les entretiens préliminaires, qui sont une sorte de formation accélérée de l'analysant: savoir s'il veut bien se jeter à l'eau avant d'apprendre à nager, ou s'il est encore en train de tâter l'eau du bout du pied pour savoir si c'est une température qui lui convient, ou bien encore s'il a l'intention de nager la brasse alors qu'il pourrait faire du crawl. Il faut donc mettre un bémol sur le fait qu'il n'y a pas d'école des analysants. Mais enfin, il faut se lancer. C'est ce que veut dire l'association libre: il n'y a rien à savoir avant. Il est quand même conseillé de savoir parler un petit peu, de ne pas en être au grognement. Le grognement, ça sera pour quand ils seront analystes.

Au fond, le sujet de l'inconscient, c'est celui qui arrive avec un seul droit de l'homme tout à fait essentiel: le droit à la paresse. On avait d'ailleurs songé, avant les temps modernes, à formuler le droit à la paresse. C'est à partir du moment où l'on est rentré dans le travail et la production intensive, qu'il a fallu quand même que quelqu'un dise: *halte-là! la paresse est un des droits de l'homme.*

C'est ce qu'on fait valoir au moment où on essaye d'introduire l'analyste dans le discours de l'inconscient, l'analyste qui met tout sans dessus dessous. Le voilà qu'il met le sujet au travail. Ca ne se fait pas forcément tout seul. Que le sujet de l'inconscient se mette au travail, ça ne vient pas forcément tout de suite. Mais, corrélativement, le savoir inconscient, on le met au repos. On lui dit: *assez travaillé, droit à la paresse!* Donc, le savoir inconscient, dans l'expérience analytique, s'en va à la retraite. C'est ce qu'on a toujours dit, à savoir que dans l'analyse l'inconscient ne doit rien faire. Il s'agit de se souvenir, et ça, ça concerne le sujet de l'inconscient.

C'est bien en quoi le sujet de l'inconscient et le savoir de l'inconscient ne sont pas la même chose. C'est ce que veut dire la recommandation de Freud, celle de ne pas agir. Car qu'est-ce qui fait agir et qu'est-ce qui travaille? C'est l'inconscient. Depuis toujours, dans la psychanalyse, on a dévalorisé justement l'agir qui vient de l'inconscient. On l'a dévalorisé en l'appelant *acting out*. Il y a *acting out* dans la psychanalyse quand le savoir inconscient veut reprendre la place du travail, la place antérieure où il vous mène par le bout du nez. Eh oui! la vie n'est pas un songe, comme le pensait Calderon. La vie est un *acting out.*

Vous me direz alors: mais où est le transfert? Mais le transfert est là, dans votre vie. Transferts sauvages, comme on dit, qui peuvent très bien être cultivés et qui répondent à la structure du discours de l'inconscient. Et le discours de l'analyse est un effort pour sortir du discours de l'inconscient, c'est-à-dire pour rentrer dans un discours où le savoir inconscient est au repos. C'est pourquoi j'écris le savoir inconscient au lieu de la paresse, en bas à gauche du schéma :

Schéma 2

. ignorance	$ travail	
paresse	S_2 produit	S_1

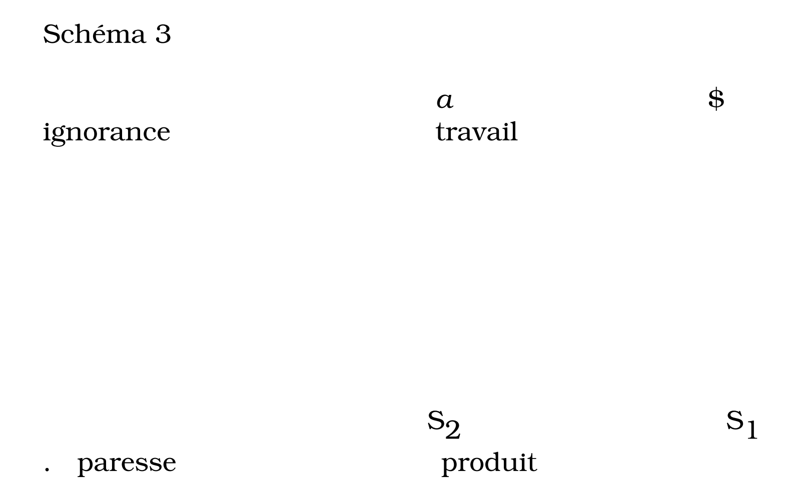
C'est pour ça que les analystes, dès qu'ils ne sont plus dans le discours de l'analyse, ils font des *acting out* à n'en plus pouvoir. L'inconscient au lieu de la paresse, ça veut dire - aussi surprenant que ça vous paraisse, mais c'est ce qu'écrit Lacan - que le savoir inconscient est un pur effet. Dans l'expérience analytique, le savoir inconscient s'en va se

déposer, s'écrire, à partir de zéro. C'est pourquoi cet inconscient, au départ, est vide, n'est qu'une pure supposition. D'ailleurs, c'est ce que dit l'expression de *sujet supposé savoir*. Si je suis supposé savoir, je peux paresser, je n'ai rien à faire.

C'est bien sûr tout à fait différent quand avec le savoir que je produis, j'ai à courir après la jouissance qui échappe, comme dans le discours de l'hystérique. Dans le discours de l'hystérique, le savoir n'est pas au repos. Il faut en produire tout le temps. Tandis que dans le discours de l'analyste, le savoir baille. Tout à l'heure, c'était Cottet qui était sceptique ou qui veillait, et maintenant c'est Clastres.

Donc, ce qu'il s'agit de produire, c'est ce qui enclenche l'inconscient. C'est précisément parce que l'inconscient est au repos dans l'analyse, que peuvent être détachés ces divins détails qui le font tourner. C'est par exemple de s'apercevoir pourquoi on s'est marié ou pas. Et puis, reste le lieu de l'ignorance, reste le lieu du maître :

Ce lieu de l'ignorance est pour l'analyste, l'analyste qui est habité, comme le signale Lacan, par la passion de l'ignorance, et qui, dans la mesure où il dirige la cure, occupe la place du maître, avec à l'occasion l'inhumanité que ça comporte, avec ce que comporte cette place d'un *je n'en veux rien savoir*. La place du maître comporte ça, et donc elle comporte le refoulement des bonnes raisons. Freud a d'emblée installé l'analyste dans cette position. D'ailleurs, personnellement, je n'ai jamais vu d'analystes qui ne se plaignent, dans ce qu'on appelle contrôle, de leur trop grande complaisance. C'est en effet très difficile d'être inhumain. Il faut beaucoup travailler avant d'y arriver. La position de l'analyste, une fois assurées les nécessités de la courtoisie, comporte en son cœur une inhumanité. Ca fait que l'analyste, à cette place, il ne reste qu'un symbole pour l'écrire, et c'est petit *a* - petit *a* pour écrire la position de l'analyste au lieu de l'ignorance :



Ça veut dire que dans le discours de l'analyste c'est la cause qui commande. C'est la cause du désir qui commande, en quoi elle est parfaitement à sa place. C'est ce qui commande et laisse à désirer, c'est-à-dire que ce qui commande est ce qui fait désirer - ce qui fait désirer et qui, dans le discours du maître ou de l'inconscient, est évacué. Dans le discours de l'inconscient, on ne sait pas quoi faire de ce qui est pourtant comme la cause finale de son processus. On produit des voitures et après on fait des embouteillages. Mais ici, la cause du désir est à sa place.

Il ne faut pas confondre l'analyste et le sujet supposé savoir. L'analyste n'est pas du tout supposé. L'analyste, il est là. On peut évidemment se demander s'il est bien analyste, mais ça n'empêche rien. Ca explique alors les difficultés de l'analyste avec ce savoir. L'analyste étant au lieu de l'ignorance et le savoir nageant dans la paresse, l'analyste en conclut ordinairement qu'il ne faut pas toucher au savoir. Il n'aime que le savoir fainéant, si je puis dire.

Ça fait aussi qu'entre analystes l'échange ne marche pas. Quand les analystes s'entretiennent entre eux - même ceux qui auraient à produire un savoir tout à fait déterminé sur la fin de l'analyse - ils s'entretiennent de manœuvres institutionnelles. Il faut le constater. D'ailleurs, je l'ai déjà dit: entre gens de la même expérience, on ne communique pas. On ne communique pas parce que tout est de bien entendu, et que la communication c'est le malentendu. Quand on s'entend trop bien ensemble, on ne produit pas de savoir. C'est aussi bien ce qu'enseigne l'expérience analytique. Il faudrait donc en tirer les conséquences les plus précises dans l'organisation des groupes analytiques. En particulier que la transmission exige la présence de non-analystes.

Je suis tombé cette semaine sur *Le Journal Officiel.* Quelqu'un m'en a donné une page. Il s'agit d'un décret de décembre 88 qui définit le fromage. C'est formidable. Il s'agit d'un décret de la République qui dit exactement ce que c'est que le fromage. Si on avait ça pour les analystes! C'est vraiment ce que veulent un certain nombre de gens qui pleurent pour qu'on les réglemente, pour que l'État nous réglemente. Eh bien, voyez ce que ça donnerait: *« Article 1 - La définition fromage est réservée aux produits, fermentés ou non, obtenus à partir des matières d'origine exclusivement laitières suivantes: lait, lait partiellement ou totalement écrémé, crèmes, matières grasses, saveurs, utilisés seuls ou en mélange, et coagulés en tout ou en partie avant l'égouttage ou après élimination partielle de la partie aqueuse. La teneur minimale en matières sèches du produit ainsi défini doit être de 23 grammes pour 100 grammes de fromage ».*

S'il y a un certain nombre d'étrangers ici, ils peuvent voir comment sont les Français. Quand vous en entendrez encore - le monsieur Verdâtre et les autres - en appeler à la réglementation des psychanalystes par l'État, vous saurez qu'il s'agit d'obtenir un décret de ce type. On peut même distinguer les catégories. Par exemple, le fromage blanc. Pour définir le fromage blanc, c'est encore plus long. Et puis il y a le fromage bleu, le fromage fondu, et même le fromage de lactosérum, dont j'ai peu entendu parler. Lacan nous explique qu'en analyse on travaille, non pas pour se soumettre à S_1 et devenir un fromage garanti par la République, mais pour se libérer de S_1 - ce qui suppose qu'on se fasse serf de petit *a*. Être au service de petit *a* implique de se diviser, tandis qu'être au service de S_1 implique de ne pas se diviser mais de s'unifier. Et qu'est-ce qu'on apprend? Qu'est-ce qu'apprend $? Qu'est-ce qu'apprend le sujet de l'inconscient du travail qu'il fait en analyse? Qu'est-ce qu'il apprend, lui le sujet, et non pas le savoir inconscient? Qu'est-ce qu'il apprend? Qu'est-ce qu'il pourrait bien apprendre en analyse? Eh bien, il apprend à parler. Qu'est-ce qu'on pourrait apprendre d'autre dans l'analyse? On apprend à parler. On apprend à bien parler. C'est ce que Lacan appelle le bien-dire.

C'est d'ailleurs bien la condition pour être analyste, c'est-à-dire pour savoir manier le bien-dire de l'interprétation. C'est ça la formation de l'analyste. L'analyste destiné à interpréter doit apprendre à parler dans son analyse. C'est pourquoi la formation de l'analyste, c'est son analyse, son analyse qui consiste à apprendre à bien dire, et même à apprendre ce que parler veut dire. C'est aussi pourquoi Lacan caractérise la fin de l'analyse par un savoir, un savoir assuré. On part d'un savoir supposé et, à la fin, on doit être dans le savoir assuré. Et c'est, avant tout, un savoir sur quoi? Sur le dire lui-même.

Je ne vais pas avoir le temps, à l'heure où nous sommes, de détailler ce savoir assuré. Il faut bien pourtant que j'isole, des trois indications de Lacan, celle qui concerne le savoir de l'insulte. Lacan dit très bien que l'insulte est le premier mot et le dernier mot du dialogue. C'est dans l'insulte que le langage porte à conséquence. C'est l'insulte qui vous fait réagir. Et le droit s'en mêle aussi, parce que quand vous insultez quelqu'un, il y a de la diffamation dans l'air. On n'a pas le droit de diffamer. L'insulte, c'est l'effort suprême du signifiant pour arriver à dire ce qu'est l'autre comme objet *a*, pour le cerner dans son être, en tant justement que cet être échappe au sujet. Il essaye de l'obtenir par une flèche. Personnellement, j'insulte peu. J'insulte parfois, de façon choisie, mais c'est très rare. Par contre j'ai été beaucoup insulté. Du coup, je m'y connais en insultes. Je suis un expert.

À l'heure qu'il est, je n'ai pas le temps de vous faire entrer dans ce qui est un autre savoir, celui du linguiste sur l'insulte. Je réserve ça pour une autre fois. Je réserve la linguistique de l'insulte, mais je dirai pourtant que la question se pose de savoir s'il y a une classe de mots dans le lexique, une classe de mots spéciaux, qui serait les insultes. En

considérant ce lexique du point de vue de la syntaxe, Jean-Claude Milner a fait sur l'insulte des remarques qui ont ouvert une voie nouvelle. Il a isolé la place de ce qu'il appelle les noms de qualité: *imbécile*, *salaud*, etc. Non sans jugement, il appelle ça des noms de qualité. Il les oppose à des qualificatifs plus ordinaires comme *gendarme*, *professeur*, qu'il considère être des noms avec moins de qualités. Les autres ont plus de qualités, et ceux-là ont moins de qualités et sont classifiants. Ca veut dire que *gendarme*, ou *professeur*, désigne une classe dont les membres sont reconnaissables à des caractères objectifs communs. On peut définir un certain nombre de propriétés des professeurs, donc avoir le concept de professeur. Comme pour le fromage. Nul n'entre ici s'il n'est 23 grammes pour cent de matières grasses. Milner a la thèse que par contre, pour les noms de qualité, il n'y a pas de classe. On ne peut pas définir la classe des idiots ou la classe des salauds par des caractères objectivement communs. Il va même jusqu'à dire que *« les idiots sont ceux à qui l'on dit: Tu es idiot! Ou : Quel idiot! »* Ce sont des performatifs de l'insulte. Là, nous avons un problème avec le non-analyste, puisque nous passons notre temps à expliquer que *analyste* n'est pas classifiant, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de caractères objectivement communs à un certain nombre de membres qui permettraient de former la classe. Donc, peut-être que *analyste* est un nom de qualité à côté d'*imbécile* et de *salaud*. Si l'idiot est celui à qui l'on dit qu'il est idiot, l'analyste est peut-être celui à qui l'on dit qu'il est analyste. On peut mettre ce problème grave de côté.

Je voudrais maintenant attirer l'attention sur ceci, à savoir que des noms parfaitement innocents peuvent prendre selon le contexte un sens injurieux. Vous avez, par exemple, *la moule*, celle qu'on avale comme ça. C'est, il faut le dire, une injure un peu désuète aujourd'hui. Des mots parfaitement innocents peuvent donc devenir, selon le contexte, une insulte. Vous voulez que je vous donne un exemple pour finir? Eh bien, vous avez *le gendre de Lacan*. Au fond, pourquoi est-ce que ce serait une insulte? Le gendre de Lacan, je le suis, ou je l'étais. Quand on dit, dans certains contextes, *le gendre de Lacan*, l'insulte est d'autant plus subtile qu'elle est tout à fait classifiante. Elle a, bien sûr, une référence virtuelle qui est moi-même. Je ne peux pas nier que je sois le gendre de Lacan. Référence virtuelle, mais enfin, il y a un autre gendre de Lacan dont on ne parle jamais. Ca devient une insulte lorsqu'on fait comprendre que ma qualité essentielle serait d'avoir épousé sa fille, c'est-à-dire qu'on fait de moi une sorte de Bel Ami, dont la carrière dans la psychanalyse serait due à ça. D'un côté je serais le maquereau de la fille, et de l'autre le micro du père. Et en plus, dans cette affaire, j'y perds mon nom. C'est ainsi qu'une désignation parfaitement paisible et objective devient une insulte raffinée.

Eh bien, on en a inventé une qui est encore plus chouette. Vraiment un hapax ! C'est celle-là que je voulais commenter le jour où j'ai fait un lapsus sur le mot *familier*. Il y a quelqu'un qui a inventé de m'appeler - je dois dire que je tire mon chapeau, et de bon cœur, devant l'invention - il y a quelqu'un qui m'a appelé *le père des petits enfants de Lacan*. Alors ça! Là, je perds le droit d'être le père de mes propres enfants et je deviens un simple moyen de reproduction de Lacan, un moyen indirect. Vous avez bien raison de rire, parce que c'est comique. C'est comique parce qu'il y a du phallus dans l'affaire. Avec *le père des petits enfants de Lacan*, on se souvient de la dame qui va regarder dans la culotte du zouave. Mais c'est encore beaucoup plus drôle, puisque, moi, je me pose dans la transmission de l'enseignement de Lacan - transmission toute spirituelle - et qu'on me rappelle la transmission somatique. Rappeler ainsi que je suis son gendre physique, c'est une façon de me dire: *fils spirituel à la manque!*

Faut pas croire que j'aurais honte de mes colères. Pas du tout. C'est un affect, la colère, dont il y a lieu de parler. Comme dit Lacan quand il parle de l'insulte: *conferhomère* - il écrit ça en un seul mot, à la Queneau. Quand il dit que l'insulte est le premier mot et le dernier mot du dialogue, il écrit *conferhomère* en un seul mot. Qu'est-ce que c'est, en effet, que l'*Iliade,* sinon le récit d'une colère, celle d'Achille. Et ce qu'il envoie à Agamemnon, ce n'est pas piqué des hannetons: *homme cupide entre tous... homme vêtu d'impudence... chercheur de profit...* Il se rend compte qu'il va un peu loin et il demande alors, en douce, les conseils d'Athéna, qui lui dit: *« En paroles soit outrageux comme cela te viendra »*. Alors il s'y met. C'est ça le début de l'*Iliade*. Ça commence par des insultes: *ivrogne... regard de chien... cœur de cerf... roi qui dévore ton peuple...* Lacan dit que l'insulte est le premier et puis le

dernier mot. Et en effet, à la fin, qu'est-ce qu'Achille a pour Hector? Eh bien, encore des insultes: *insensé... chien...* Il l'appelle *chien.* L'*Iliade* commence et s'achève sur des insultes.

Je vais vous dire ma doctrine de l'insulte. Si quelqu'un vaut la peine d'être insulté, il faut faire de son nom propre un nom commun. C'est le point où l'éloge et l'insulte se conjuguent. Si je dis de quelqu'un: *c'est digne d'un Lacan*, ça peut être une éloge et aussi une insulte. Eh bien, ce que je propose à mes insulteurs futurs, c'est de m'insulter en disant : *un Jacques-Alain Miller.*

VI - COURS DU 13 DECEMBRE 1989

On m'a reproché de vous faire jouir. Je plaide coupable et je vais donc baisser d'un ton, ne pas m'appesantir sur la théorie de l'insulte - théorie qui a pourtant tout lieu de nous retenir, puisque c'est un haut lieu de la réflexion sur la langue. Malheureusement, je reconnais que dans le contexte présent, celui d'un cours qui s'intitule *Le banquet des analystes*, ou plutôt *Au banquet des analystes*, la seule question qu'on se pose est de savoir qui insulte qui, et ça fait que la théorie passe au second plan.

C'est ainsi qu'il y en a certains qui s'imaginent, selon l'expression qu'ils ont employée devant moi, que je veux leur tailler des costards. Pas du tout! Il ne s'agit pas de passer un savon. Moi, j'avais tendance à voir plutôt ça dans le registre du *furor*, de la fureur héroïque, mais on ravale ça à passer des savons. Mais enfin j'en tiens compte, et il faut en sortir, parce que, sans ça, on en viendra à un *si vous dites que je vous insulte, vous m'insultez*. En effet, l'insulteur, l'*insultueur*, c'est une insulte. Donc, je n'insisterai pas sur l'insulte.

Comme j'ai évoqué rapidement l'intérêt de la linguistique de l'insulte, je voudrais marquer de mon point de vue, qui n'est pas celui du linguiste, la difficulté qu'il y à distinguer dans le lexique les termes classifiants et les termes non classifiants, appelés aussi noms de qualité, et qui seraient, à la différence des premiers, de purs performatifs. De telle sorte qu'est imbécile celui qui est appelé tel, alors que l'on peut appeler gendarme ou professeur des personnes qui répondent à des conditions objectives précises.

La différence entre les termes classifiants et non classifiants est éclairante. C'est une différence tout à fait éclairante mais je crois qu'elle implique précisément que les termes non classifiants - et donc en particulier ces termes injurieux du lexique - ne forment pas une classe. Ils ne forment pas une classe de noms dans la langue. C'est ainsi qu'il est difficile de présenter cette opposition, qui pourtant est fondée, entre deux classes de noms. Il est difficile de la présenter comme une différence entre classes. C'est une différence entre deux types de noms, et pourtant il est difficile de la présenter comme une différence entre classes.

Quand on veut le faire, on peut en effet opposer l'usage exclamatif des noms d'une classe et de l'autre, et par exemple dire: *quel imbécile! quel crétin! etc.* Ces noms sont employés sans ambiguïté d'affect, c'est-à-dire qu'ils sont évidemment péjoratifs de s'exclamer ainsi. L'usage exclamatif des termes classifiants, qui est également possible, est au contraire ambigu dans leur signification. *Quel professeur!* peut en effet être élogieux ou dépréciatif, ou encore vouloir dire: *ça, pour un professeur, c'est un professeur!*

L'analyse linguistique cerne aussi ce point où l'insulte et l'éloge confluent. C'est sur ce point que j'ai terminé la dernière fois. Mais il y a des limites à ce qu'on peut déterminer à partir d'une analyse syntaxique. Si on prend son départ des expressions telles que *un imbécile de gendarme* ou *mon crétin de mari* - les exemples ne sont jamais innocents -, on peut essayé de définir la distinction entre les deux types de noms à partir de la syntaxe, tel que par exemple on puisse dire que dans l'expression *un imbécile de gendarme*, nous avons deux places de noms, et que les noms de qualité sont ceux qui viennent s'inscrire dans la première place alpha, alors que ne peuvent venir s'inscrire à cette place les termes classifiants:

Un imbécile de gendarme

a	b
-	-
-	-
-	-

C'est bien ce qui fait un peu difficulté, il faut l'avouer. En effet, qu'en est-il des expressions comme *mon gendarme de mari?* Je ne vois pas pourquoi on ne peut pas dire

mon gendarme de mari. On ne voit même pas pourquoi on ne pourrait pas dire *mon gendarme de professeur.* Donc, on sent bien que cette différence lexicale a certains relais, mais qu'il est bien difficile d'exclure les termes classifiants de la position alpha.

Notant cette difficulté, le linguiste, après l'avoir exclue, doit admettre ces façons de dire, ces façons de dire où le classifiant est en position alpha. Il doit bien admettre que ces expressions se rencontrent dans la langue, qu'on peut bien les dire, et qu'on sait les interpréter. Il en tient compte en disant que des termes classifiants qualitativement neutres, comme les noms de métiers, par exemple *gendarme* ou *professeur*, peuvent se trouver ainsi valoir à eux seuls comme des insultes. Mais, prétend-t-il, ça ne serait pas leur emploi ordinaire. De telle sorte qu'on assisterait ainsi à un déplacement d'un terme d'une catégorie à une autre et comme à un calembour syntaxique.

Très bien. Toute la question est de l'emploi ordinaire, toute la question est de ce concept de l'emploi ordinaire qui, en effet, est seul capable de fonder une différence proprement lexicale et à fondement syntaxique entre les deux espèces de noms. Mais ainsi, on ne peut pas ne pas assister au transit entre cette classe des noms qui n'insultent pas vers la position où ils insultent. Ce qu'on démontre, en fait, avec l'emploi ordinaire de ces noms supposés neutres, c'est qu'ils peuvent toujours avoir un emploi insultant. Si on peut former dans la langue la classe des noms de métiers, ce qu'on démontre alors, c'est qu'on ne peut pas former la classe des noms qui insultent, la classe des noms dont ce serait le métier d'insulter. On peut *insultuer*, si je puis dire, avec des noms parfaitement neutres.

A cet égard, il n'y a pas deux classes sans intersection, celle des noms qui n'insultent pas et celle des noms qui insultent. Cette classe des noms qui insultent est justement ouverte. Elle n'est pas toute. C'est là qu'il ne faut pas laisser passer la référence faite à l'emploi du nom, puisque c'est en définitive cet emploi qui décide, dans son contexte d'énonciation, si un nom est une insulte ou non. On peut dire qu'on fait métier d'être gendarme et qu'on ne fait pas métier d'être imbécile. Ca reste à démontrer. Qu'on ne fasse pas métier d'être imbécile, ça reste à démontrer. Par exemple, aujourd'hui, si vous traitez quelqu'un de bouffon, c'est une insulte. C'est une insulte puisque, croit-on, on ne fait pas métier de bouffon. Mais qu'on fasse métier de bouffon, ça a existé dans l'histoire. Ca a existé dans l'histoire même avant qu'il y ait des gendarmes. On était appointé pour faire le bouffon, et ce terme était à sa place dans les termes classifiants, dans la classe classifiante.

Prenez l'autre sens, celui de l'éloge. Si vous traitez quelqu'un de voyou, c'est une insulte. Mais Queneau, dans un petit texte qui est un chef-d'oeuvre et qui s'intitule *Philosophes et voyous*, s'applique à démontrer que ça ne fait pas deux classes exclusives. S'il y a des traits du voyou qui ne sont pas ceux du philosophe, il y a beaucoup de points communs entre le philosophe et le voyou. De telle sorte que *petit voyou* pourrait très bien qualifier un grand philosophe.

Si je m'attache à ce point délicat, c'est pour essayer de faire comprendre aux gens de bonne volonté que l'expression neutre *le gendre de Lacan* - expression référentielle - peut parfaitement transiter vers la position d'insulte dans un contexte donné, et même dans le contexte où on essaye de conserver à cette expression sa valeur classifiante. C'est même là que c'est pire: quand on entend qu'être gendre de Lacan, c'est un métier.

L'expression *le gendre de Lacan*, c'est exactement une description définie, au sens de Bertrand Russell. On pourrait même se demander, étant donné qu'il y a là le nom propre de Lacan - Jacques Lacan le psychanalyste, puisqu'il y a d'autres Lacan - on pourrait même se demander dans quelle mesure cette expression ne pourrait pas être considérée comme un désignateur rigide, au sens de Kripke. J'y pense à l'instant. Il faudra que j'y réfléchisse un peu. Si c'était un désignateur rigide au sens de Kripke, ça voudrait dire que dans tous les mondes possibles je suis le gendre de Lacan. C'est quand même trop dire. J'aurais pu épouser quelqu'un d'autre. C'est même apparemment ce qui en tourmente quelques-uns.

Cette expression est donc une description définie et elle n'est pas - je l'ai souligné la dernière fois - sans ambiguïté. Elle n'est pas sans ambiguïté pour la seule raison que la classe des gendres de Lacan n'est pas à un seul élément. Il y a un autre gendre de Lacan. Moins connu, je l'admets. Moins connu dans le milieu de la psychanalyse, mais, dans un autre, beaucoup plus connu que moi. Enfin, il faut croire que l'autre gendre ne s'en vante pas, parce qu'étant donné tout ce qu'on dit sur le gendre de Lacan, il doit plutôt se faire discret. Ca doit lui faire un choc quand il voit un certain nombre d'injures destinées au

gendre de Lacan comme s'il n'y en avait qu'un seul. C'est quelqu'un que je ne fréquente pas et je ne peux donc pas lui demander ce qu'il en ressent.

Donc, une expression comme *le gendre de Lacan* est parfaitement susceptible de fonctionner comme une insulte. Il n'y a aucun empêchement linguistique à ce que *le gendre de Lacan* fonctionne comme une insulte, dès lors qu'il n'y a pas la classe des insultes dans la langue.

Encore un exemple. J'ai parlé des fromages la dernière fois, mais parlons cette fois d'une autre spécialité française, à savoir le cochon. Je n'ai pas le décret qui définit le cochon, mais vous savez que la définition du cochon a été une question tout à fait essentielle. Cette définition précise du cochon élevé sous sa mère a, il y a peu, troublé des régions entières de la France. Sans être un terme de métier, *cochon* est évidemment un terme classifiant. On peut vous apprendre à distinguer le cochon de l'âne, du boeuf, etc. En même temps, c'est un terme qui a un sens d'insulte, qu'on peut considérer comme métaphorique, comme figuré, sauf que, justement, la différence du sens propre et du sens figuré est tout à fait discutable.

Je ne résiste pas ici au plaisir de brancher une expression dont Maupassant a fait une nouvelle inoubliable - en tout cas pour moi - et qui pourrait rentrer tout à fait dans la liste des exemples du linguiste. Il y a une nouvelle de Maupassant qui s'appelle *Ce cochon de Morin*. Dans cette nouvelle, ce dont il s'occupe, c'est de nous montrer comment ce pauvre Morin, héros de l'histoire, va se trouver affligé, sa vie durant, de cet épithète, de telle sorte qu'on ne se référera plus à lui, dans tout La Rochelle, que sous les espèces de *ce cochon de Morin*. Ca montre comment c'est devenu un syntagme figé, comme *Achille aux pieds légers*, ou même comme *l'homme aux rats - homme aux rats* étant justement mis à la place du nom propre. Là, au nom propre, s'adjointe *ce cochon de...*

Quand on commence, on pourrait s'imaginer que cette nouvelle va porter sur un petit cochon que Morin agriculteur élèverait, nourrirait dans sa porcherie, sauf que le *ce* désambiguë déjà l'expression et fait bien penser à ce que c'est, à savoir une insulte. Ca aurait la même valeur s'il y avait eu: *cochon de Morin!* - avec un point d'exclamation. Ca peut rester pourtant foncièrement ambigu. On peut imaginer, en effet, un concours agricole où se présentent les cochons pour le prix de beauté. Mais enfin, ce n'est pas dans ce sens qu'est employé *ce cochon de Morin*.

Je ne résiste pas au plaisir de vous raconter l'histoire, qui est au fond l'histoire d'une insulte et d'une injustice racontée par un narrateur fictif. C'est l'histoire de ce cochon de Morin qui, avant de gagner cet épithète pour la vie, fait un voyage en chemin-de-fer - nous sommes au XIXe siècle. Dans son compartiment entre une jeune femme charmante, aguichante, et le pauvre Morin se dit alors qu'il y a des occasions dans l'existence, et qu'il suffirait d'être un peu audacieux: *"De l'audace, encore de l'audace, comme disait Danton"* - c'est dans le texte. Et donc le voilà qui médite son coup pendant que la jeune femme est là devant lui. Et puis la nuit arrive et la charmante s'endort. Lui, il pense toujours. Il pense toujours à ce *il suffirait de l'audace*.

Puis c'est le matin et il se réveille. Il se dit, pendant qu'il la contemple: *"Il lui suffirait d'un geste pourtant, pour m'indiquer qu'elle ne demande pas mieux."* Alors elle se réveille, *"s'assit, regarda la campagne, regarda Morin et sourit. Elle sourit en femme heureuse, d'un air engageant et gai. Morin tressaillit. Pas de doute, c'était pour lui ce sourire-là. C'était bien une invitation discrète, le signal rêvé qu'il attendait. Il voulait dire, ce sourire: Etes-vous bêtes, êtes-vous niais d'être resté là comme un pieux sur votre siège depuis hier soir! Voyons, regardez-moi! Ne suis-je pas charmante? Et vous demeurez comme ça, toute une nuit, en tête à tête avec une jolie femme, sans rien oser? Grand sot!"* Lui, il prend ce sourire pour un signifiant, et voilà la signification qu'il lui donne: *"Alors, il en fait ni une ni deux, il se jette sur elle, après sa nuit blanche passée à essayer de se résoudre à entrer en matière. Il se jette sur elle et elle se met à hurler. Et lui, il la retient par sa jupe en bégayant: Madame! Oh! Madame...*

Et c'est parti. Morin va voir son ami, le narrateur, dont on apprendra un peu plus tard le patronyme, et qui se trouve être le rédacteur en chef d'un journal des Charentes, *Le Fanal des Charentes*, bien fait pour incarner la *vox populi*, la *vox populi* qui va l'épingler. Le narrateur, entendant ce qu'il a fait, lui dit: *"Vraiment, tu n'es qu'un cochon!"* Et le pauvre

Morin de répondre: *"Ah! vraiment, ne m'en parle pas, c'est aussi ce que dit ma femme."* Puis plainte est déposée contre le cochon de Morin.

Le tour, qui est bien de Maupassant, c'est que le narrateur va trouver la jeune femme pour qu'elle retire sa plainte, et qu'il l'a trouve lui aussi pas mal à son goût, plutôt aguichante, et qu'il commence à lui faire du plat: *"Si je vous embrassais, moi, qu'est-ce que ça donnerait? Une plainte aussi?* Elle lui répond: *"Oh! vous, ce n'est pas la même chose. - Et pourquoi ça? - Tiens! parce que vous n'êtes pas aussi bête que lui. Puis elle ajouta, en le regardant en-dessous*: *Ni aussi laid."* Je passe les détails, ça doit occuper quatre ou cinq pages.

Finalement, passant la nuit dans la même maison, le rédacteur en chef accomplit ce que ce cochon de Morin n'avait pas été foutu même de commencer. Du coup la belle retire sa plainte, et puis il y a la chute de l'histoire. Les chutes de Maupassant sont toujours des joyaux. Je passe sur le sort lamentable de Morin, qui n'a pas été condamné par la justice mais qui l'est par la *vox populi*. Voici cette chute: *"On ne l'appelait plus dans toute la contrée que ce cochon de Morin, et cet épithète le traversait comme un coup d'épée chaque fois qu'il l'entendait. Quand un voyou dans la rue criait "Cochon!", il retournait la tête par instinct* [il a reconnu dans cet épithète que c'était pour lui dans tous les cas, il l'assume]. *Ses amis le criblaient de plaisanteries horribles, lui demandant, chaque fois qu'il mangeait du jambon: Est-ce du tien? Il mourut deux ans plus tard. Peu de temps après, le rédacteur en chef, heureux coquin, se présente à la députation. Il va trouver un notaire important et s'aperçoit que son épouse est la belle du train qui lui sourit. Et le notaire lui dit: Oui, je sais en quelles circonstances douloureuses vous l'avez connue. Dans l'affaire de ce cochon de Morin."*

Voilà donc l'histoire d'une insulte où tout est fait pour montrer comment ce cochon de Morin est au fond un maladroit, et ceci à côté de la figure de l'heureux coquin qui passe à travers, si j'ose dire, pour marquer ce qu'a de sublime cette insulte qui poinçonne et marque l'être de Morin jusqu'à la mort. La brièveté du *Il mourut deux ans plus tard* laisse en effet entendre que c'est cette insulte qui l'a tué. C'est pour ça que je disais *insultueur.* Le nom même que Maupassant a choisi pour son héros, Mor-in, est après tout approprié à cet usage mortifiant d'un signifiant. Je pourrais demander à ce qu'on grave sur ma tombe: *Jacques-Alain Miller, gendre de Lacan.* C'est bien dans la perspective du coup d'épée jusqu'à ce que mort s'ensuive, que l'insulte prend, si je puis dire, son rayonnement.

J'en conclus que plutôt que de distinguer deux classes, il y a lieu de distinguer deux usages du lexique. L'usage d'insulte qu'on peut faire du signifiant, c'est l'usage qui vise l'être de l'Autre. C'est l'usage qui vise l'Autre au point de l'indicible, c'est-à-dire là où l'être même excède les possibilités de la langue. C'est en quoi l'insulte - premier et dernier mot du discours, dit Lacan - est une tentative pour dire la chose même, c'est-à-dire pour tenter de la cerner comme objet *a*, et ainsi d'isoler, de transpercer l'Autre dans son être-là, dans son *Dasein*, dans la merde qu'il est.

Ca fait qu'on a Morin et ce cochon de Morin devant l'Eternel. C'est pourquoi Lacan rapproche l'insulte et le Jugement dernier. Dans l'évocation terrible de toute cette ville, où chaque voyou qui passe et qui dit *cochon* fait tourner la tête de Morin, il y a la figuration d'un enfer sur cette terre, où on répèterait indéfiniment autour de Morin la sentence finale, à savoir qu'il a déjà été pesé et compté. Autrement dit, l'insulte incarne le *tu es cela*, qui est cela même qu'à la fin de l'analyse, selon Lacan, le sujet rencontre à la limite extatique du langage. D'une façon générale, le *cela* du *tu es cela*, est plutôt dépréciatif. A charge pour l'analyste, à l'occasion, de faire de cette dépréciation même le principe de la louange.

Maupassant ne nous dit pas que ce cochon de Morin est devenu fou. Pourtant, Maupassant, il en connaissait un bout là-dessus. Il aurait très bien pu se faire qu'une fois la plainte retirée, plus personne n'en parle jamais et que ça reste un secret des familles. D'ailleurs, l'évocation du notaire qui épouse la belle met justement à l'horizon ce secret des familles, que le notariat à la vocation, en France, de conserver dans la pénombre. Mais précisément, au lieu où il y aurait pu avoir le secret des familles, il y a une *vox populi*, que Maupassant aurait pu nous présenter dans le registre de l'hallucination, à savoir qu'en se promenant le pauvre Morin se serait entendu appelé *cochon*. Moyennant quoi, vraisemblablement, on aurait fini par l'enfermer.

C'est là qu'on saisit la place, tout à fait centrale dans la théorie de la psychose chez Lacan, de l'insulte. Et c'est bien là que dans son écrit sur le traitement de la psychose, il

met en épingle une insulte qui a beaucoup affaire avec celle-là, à savoir l'hallucination d'une personne de s'être entendue appeler *truie* par le voisin. Là, ce cochon de Morin fait la paire, si je puis dire, avec la patiente psychotique de Lacan.

Au fond, la formule de l'insulte, elle vient bien au moment où, dans la défaillance de l'Autre comme lieu du signifiant, qui s'écrit A barré, l'être du sujet comme petit *a* émerge. C'est alors que du fond de la langue surgit un signifiant qui vient épingler précisément le moment de l'indicible. C'est pourquoi cet épithète figé vise à dire ce qui est le propre du sujet. C'est pourquoi la haine est une des voies vers l'être:

 a
S(----)
 A

Evidemment, l'insulte, c'est lié à un affect. L'insulte vient quand il n'y a plus de mots pour le dire, quand on ne peut plus raisonner et qu'on étouffe, qu'on étouffe de colère. C'est là qu'il faut se souvenir de ce que c'est que la colère. Je ne donnerai pas aujourd'hui à ce thème tout le développement qu'il mérite, puisque je me suis promis de baisser d'un ton.

La colère, on en fait un péché capital et c'est déjà dire son importance. C'est un club très exclusif que les péchés capitaux. C'est très sélect, cette classe. Il y a les petits péchés dits véniels, puis il y a les capitaux. Les capitaux, en fait, ils sont tous en rapport avec l'objet *a*. Ca justifie qu'on mette la colère au rang des péchés capitaux.

Si on voit ça du point de vue de la structure, la colère vient au moment, comme le rappelle Lacan, où les petites chevilles ne rentrent plus dans les petits trous. Ici, la colère qui entoure l'insulte, elle vient au moment où petit *a* fait surgir l'être de l'Autre dans son abjection. On a beau énumérer les signifiants, tous sont en défaut pour dire *ça*. Les petites chevilles du signifiant n'arrivent pas à rentrer dans ce petit trou-là. Et ça peut être n'importe quel signifiant. Il y en a un qui, dans la chute et l'annulation de tous les signifiants, se sauve du désastre, et qui vient là, comme une flèche, tenter d'être le signifiant de l'être de l'Autre, c'est-à-dire le signifiant de l'Autre comme objet *a*. En cela, la colère est un affect de petit *a:*

a * colère .

* .
* .
* .
* *a*
** → un signifiant → S(---)
. A barré

Evidemment, on peut s'y installer, dans la colère. On a toutes les raisons d'être ir*a*scible - c'est le petit *a* comme cible. S'installer dans la colère, c'est vraiment très fatiguant. Moi, je suis en colère depuis le début octobre. On est en décembre... On peut aussi s'installer dans un registre de la colère moins élevé, à savoir la mauvaise humeur, la mauvaise humeur dont Lacan pose la question, dans sa *Télévision*, de savoir si ça ne serait pas une touche du réel. C'est être dans l'état où l'on se souvient que le signifiant n'arrive pas à résorber l'objet *a*.

A côté de la mauvaise humeur, qui est la colère quotidienne, il y a la colère exceptionnelle, la fureur héroïque. On ne peut pas être dans cet état-là tous les jours, ou même tous les mercredi. La fureur héroïque a retenu mon attention, il y a déjà longtemps,

sur les pas de Dumézil. Voyez, par exemple, je dis Dumézil... je dis Dumézil et c'est une insulte. C'est une insulte parce que quand je dis Dumézil, je pense, et vous pensez tous, à Georges Dumézil, le grand Dumézil. Alors, le petit Dumézil, qu'est-ce qu'il peut en penser? - le petit Dumézil qui ne s'appelle pas Georges et que vous êtes bien peu ici à connaître, le petit Dumézil qui est psychanalyste. Qu'est-ce qu'il doit souffrir, le pauvre, chaque fois que l'on dit *son père* pour désigner le grand, chaque fois qu'on dit seulement Dumézil. Evidemment, comme le petit Dumézil, à la différence du grand, il n'a pas fait de linguistique, ça lui est difficile de dire: *chaque fois que vous dites le nom de mon père, c'est une injure pour moi.* N'empêche que c'est certainement la vérité. Ca nous introduit au point où j'espère quand même arriver aujourd'hui, à savoir au rapport de l'insulte et du Nom-du-Père. Vous comprenez comme il est difficile que le nom de votre père soit une insulte pour vous.

Donc, sur les pas de Dumézil le grand, je m'étais déjà intéressé au *furor*, qui est un des principes par lequel Dumézil distingue le mythe et le roman - ce *furor* qui transporte comme par déraison le héros dans une zone inaccessible. Pensez au *furor* de Horace transperçant d'un coup de glaive sa soeur au moment où elle insulte Rome. C'est ça le *furor*. C'est le *furor* qui répond à l'insulte faite au signifiant *Rome*. Ce *furor* est clairement en rapport avec l'objet *a*, en raison de cette insulte qui vocifère précisément ce qu'il ne faut pas dire, cette malédiction que Camille jette sur Rome.

J'ai retrouvé ce que j'écrivais sur ce *furor* en 1967 - ça fait une paie - dans un texte que j'ai signé avec mon ami François Regnault. Je ne comprends plus tout à fait tout ce qu'on a écrit, puisque je n'ai pas eu le temps de le relire dans le détail. Je ne l'ai lu que quelques minutes avant de venir ici.

Nous écrivions, à propos de la distinction du mythe et du roman: *"C'est pourquoi on distingue le récit mythique à ce qu'y fonctionne une cause sans raison* [on était là encore sous le coup du style de Lacan] *que Georges Dumézil nous indique dans le furor, principe d'un déterminisme irrationnel."* Les termes de *principe d'un déterminisme irrationnel* sont de Dumézil lui-même, et ça avait évidemment retenu notre attention, puisque nous y retrouvions déjà le petit *a* comme cause du désir, le petit *a* de Lacan comme cause, c'est-à-dire comme foncteur d'un déterminisme. On pourrait définir l'objet *a* comme ça: principe d'un déterminisme irrationnel.

Nous opposions alors, par rapport au *furor* mythique, la psychologie romanesque: *"Le roman se définit de rationaliser cette cause en la motivant. La consécution, c'est quand des épisodes tolèrent, imperturbé, le déplacement de la conséquence, tandis que la figuration héritée trouve à s'employer dans le nouveau genre. Ainsi la femme impudique, ici reine irlandaise, effarouche le héros, là amante plus que romaine, l'échauffe. La rationalisation romanesque est donc l'introduction, dans le scénario du mythe, des calculs psychologiques et juridiques de l'intérêt, soit la motivation et le jugement. D'où une discrimination qui consacre Horace responsable et en fait une personne proprement dite. Au contraire, c'est à dépersonnaliser le héros que le montre le furor."*

J'essayerai de trouver l'occasion - je voulais le faire l'année dernière - de mettre en parallèle Judith et Horace. Au coeur de l'histoire de Judith, il y a ce fait de sortir le glaive pour tuer l'homme, alors que le coeur de la pièce d'*Horace*, ce n'est pas, comme on se l'imagine, le combat avec les Curiaces, ce combat duel par excellence, de trois contre trois, sur quoi on s'hypnotise. Toute l'histoire d'*Horace*, son coeur, son vrai sujet, c'est Horace tuant une femme, et tuant précisément une femme qui insulte le signifiant maître auquel il se réfère. Ce signifiant maître - j'espère que vous l'entendrez au moins maintenant - c'est *Rome*. C'est *Rome*, dans quoi il y a *homme*. Si vous relisez *Horace*, comme j'ai eu l'occasion de le faire cette année à l'occasion de sa représentation par Brigitte Jacque, vous verrez comment dans cette pièce sont couplés par Corneille *Rome* et *homme*. C'est pourquoi Horace est la figure qui fait la paire avec Judith.

Un mot tout de même sur l'insulte dans la psychose. Je vous renvoie aux *Ecrits*, pages 534-35, ainsi qu'au développement du *Séminaire III* sur le sujet, où Lacan pose très précisément que dans cette insulte un mot se fait entendre qui vient à la place de l'objet indicible. Je ne vais pas rentrer dans le détail de l'analyse de cette insulte. J'ai déjà eu l'occasion de le faire à mon séminaire de IIIe cycle. Mais je peux rappeler aussi bien les insultes qui viennent à être entendues par le président Schreber, comme ce fameux *damné lapin*, que les jeunes filles, *"assises au bord du trou de la forclusion du Nom-du-Père"*, comme

dit Lacan, lui font entendre. *Damné lapin* et, ajoute Lacan, *"c'était malheureusement par antiphrase."*

J'ai déjà indiqué, la dernière fois, que dans *le père des petits enfants de Lacan* se cachait aussi une sorte de *damné lapin*. La différence, ici, c'est que ces insultes, le sujet les entend comme venant du réel, comme venant à la place du signifiant du Nom-du-Père qu'il n'y a pas dans l'Autre. De telle sorte que Lacan caractérise très exactement la forclusion comme un trou *"qui n'a pas besoin d'être ineffable pour être panique"*. Au contraire, le trou de la forclusion du Nom-du-Père, c'est un trou qui parle. C'est un trou qui parle et qui, du coup, a des effets sur le tout, sur le tout du signifiant. C'est pourquoi Lacan choisit le mot de *panique* qui est une référence, comme vous le savez, au tout. C'est ainsi qu'à partir de la forclusion du Nom-du-Père, n'importe quoi de la langue peut venir à faire dans le réel insulte pour le sujet. Ca veut dire qu'on l'injurie tout le temps. Schreber, il aurait pu ne pas entendre *damné lapin*, il aurait pu entendre *ce cochon de Schreber*.

C'est en quoi le psychotique a ce signifiant-là toujours avec lui, et sous des formes multiples, alors que le névrosé le cherche. Le névrosé, il cherche son insulte. Il cherche cette insulte dans l'analyse, alors que le psychotique l'a au départ. Qu'est-ce qui empêche le névrosé de connaître ce signifiant qu'il cherche? - ce signifiant qui sera pris dans la formule *tu es cela*. Ce qui empêche le névrosé de connaître ce signifiant, c'est précisément que lui, il a le Nom-du-Père, c'est-à-dire S(A). C'est le Nom-du-Père comme signifiant de l'Autre qui empêche le névrosé de connaître son nom d'insulte.

C'est pourquoi il peut par exemple se contenter d'un *je suis moi*. Il peut se contenter aussi de son propre nom, qui est d'ailleurs, en tout cas dans notre système, le nom du père. C'est pourquoi le névrosé, lui, il part à la recherche de son épithète. Il part à la recherche de ses pieds légers qui courent plus vite que lui, c'est-à-dire de ce qui fonctionnera comme le signifiant de l'objet *a*, c'est-à-dire comme un signifiant absolu, c'est-à-dire comme un signifiant maître tout seul, qui est précisément ce que Lacan écrit à la place du produit dans le discours de l'analyste, tout en le séparant de l'ensemble S_2 des autres signifiants. C'est là le signifiant maître comme nom d'insulte:

$$S_2 \,//\, S_1$$

C'est au regard du nom absolu qu'ont chance de se produire les chutes d'identification. L'insulte, en effet, est au-delà de l'identification. Ca nous permet de saisir en quoi le Nom-du-Père est ce qui pare à l'insulte. Le Nom-du-Père, c'est ce qui fait qu'on ne s'insulte pas. C'est qu'on ne s'appelle pas par des noms d'oiseaux, si j'ose dire. Pourquoi les pauvres oiseaux sont-ils là en question? Demandez-le à Schreber... On s'appelle par son nom propre au lieu de s'appeler crevure, poubelle, ordure, rat, et c'est pourquoi l'insulte s'attaque électivement au nom propre. J'ai malmené aujourd'hui le petit Dumézil. Je m'en excuse, ça m'est venu comme ça, mais Lacan, aussi bien, a immortalisé un de ses élèves en malmenant son nom propre, quelqu'un qui s'appelait Valabrega. Lacan l'a épinglé de Valabregag, pour indiquer qu'il ne le prenait pas très au sérieux.

Alors, évidemment, mon nom propre à moi se prête aussi à l'insulte. Après tout, dans Miller, on peut facilement glisser *familière*, n'est-ce-pas? Et puis il y a aussi le chiffre qui est dans ce nom propre, le chiffre *mille*. C'est même à se demander si ce n'est ça qui me voue à un destin de cible - en plein dans le *mill-er*... De telle sorte que quand je vois l'affiche de la sixième Rencontre internationale du Champ freudien, où il y a un Saint Sébastien criblé de flèches et qui se tortille, ça me fait quelque chose.

Et puis je peux offrir aussi mon prénom: Jacques-Alain. Il y a déjà ce prénom de Jacques que je partage avec Lacan - *faire le Jacques*... Et puis il y a quand même aussi le *un*. Il y a le *un* qui s'articule au *mille*. Ca peut s'entendre: *Jacques a l'un*. C'est peut-être ce qui expliquerait la passion d'un certain nombre à avoir l'Autre. C'est comme si j'offrais toujours la même place pour que l'on m'envoie ces petites fléchettes-là. Si j'ai été méchant - je m'en excuse encore - avec le petit Dumézil, vous voyez que je ne me ménage pas moi-même.

J'offre une matrice d'insultes à qui voudra la faire fonctionner. Il vaut mieux faire ça préventivement. C'est bien ce qui inspirait à Lacan de jouer sur le *à la cantonade.*

Aujourd'hui je musarde un peu, je m'applique à faire tomber ma colère, et je n'ai pas le temps de développer, comme elle le mériterait, la question de savoir en quoi le mot *père* lui-même, dont j'ai dit qu'il parait à l'insulte, ne serait pas une insulte aussi.

J'ai pensé d'abord au *père la Victoire*, Clémenceau. Il y a aussi *mon petit père, mon gros père.* Il y a aussi *pépère. C'est pépère!* C'est ce que je viens d'articuler, à savoir que le Nom-du-Père est ce qui nous assure une existence pépère. Mais il y a aussi des emplois très dépréciatifs du mot *père.* Quand Balzac dit *le père Goriot*, c'est quand on a cessé de l'appeler monsieur. On l'a baissé d'un cran, si je puis dire. On l'a réduit à l'état de père Goriot qui, bien sûr, fait équivoque, puisqu'il s'agit de l'histoire d'un père et de ses deux filles. Mais ce n'est pas pour ça qu'on dit *le père Goriot.* On l'appelle *le père Goriot* dans ce sens familier du mot *père* qui désigne - je cite Le Robert - *"un homme d'un certain âge, de condition modeste, avec des nuances qui vont de la sympathie à la condescendance."* Très curieux que le mot *père* se soit déplacé jusque-là. Ca dit assez le ravalement de la fonction paternelle que les temps modernes ont inscrit.

Mais il y aussi cet emploi du mot *père* quand on dit *la casquette du père Bugeot*, désignant ainsi le grand général, et qui a donné lieu à la chanson: *As-tu vu la casquette, as-tu vu la casquette du Père Bugeot?* Je ne sais pas si certain ici connaissent cette chanson. Ca montre que dans *père* il y a aussi un usage laudatif - familier mais laudatif à la fois. Tout à fait comme on dit, à partir d'un moment, au XIXe siècle, *le père Hugo*, désignant par là son extraordinaire fécondité dans les Lettres et donc le commerce comme familier qu'entretiennent avec lui les poètes. Moins connu, vous avez dans Le Robert, et c'est assez bizarre, *le père la pensée.* Thibaudet, le critique, a appelé une fois ainsi Alfred de Vigny. Je ne connaissais pas ça.

Il y a - je l'ai déjà mentionné - le père la Victoire, et je dirais alors que le mot *père* désigne en effet une certaine assise. C'est une façon d'approcher que le Nom-du-Père est toujours en même temps le nom de la jouissance. C'est d'abord le nom de la jouissance placide, celle du gros pépère, ou celle du père Goriot, le petit bourgeois à la française, qui est là avec ses biens, sa routine, ses petits plaisirs. Ca peut désigner la jouissance placide au niveau du principe du plaisir. Mais ça peut désigner aussi le grand homme et en quelque sorte sa surabondance de vie, sa puissance phallique - et Dieu sait que pour Hugo... Je ne sais pas si vous avez lu son *Journal*, mais c'est vraiment jusqu'au dernier moment. Là, comme dans le *père la Victoire*, ça désigne au fond le plus-de-jouir. *Père* désigne alors le plus-de-jouir du grand homme par une figure qui mérite l'admiration du fait de la maîtrise de ce qu'il fait, du fait de la maîtrise de son faire. Il est celui qui sait y faire avec l'objet *a*, avec ce qui est pour lui l'objet *a*. C'est pourquoi on pourrait bien dire *le père Socrate,* si on voulait être un peu familier avec cet ancêtre de la philosophie. Mais on dira difficilement *le père Alcibiade*, parce qu'ici c'est non seulement qu'on est très clairement au-delà de la sagesse, au-delà du principe du plaisir, mais c'est aussi parce qu'Alcibiade n'a pas la maîtrise de son faire, si admirable qu'il soit dans son désir effréné. On ne dira pas *le père Alcibiade.*

Par contre, on pourrait bien dire *le père Freud.* Il y en a un certain nombre qui le disent, qui se sentent avec Freud plus familiers que moi-même. Moi, je ne me sens pas familier avec Freud, et je ne me sentais pas familier non plus avec mon beau-père, si vous voulez le savoir. Si on peut dire *le père Freud* et trouver que ça lui va, je ne suis pas sûr que l'on puisse dire *le père Lacan.*

Voilà ce qui nous ramène aux *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse.* Ce Séminaire, il aurait pu aussi bien s'appeler *Le père Freud.* Ca aurait pu s'appeler comme ça, ce Séminaire. Ca nous aurait permis de nous rappeler que ce *Séminaire XI* est dans l'enseignement de Lacan un Séminaire qui vient à la place d'un autre, à la place d'un Séminaire non dit, non professé, et qui pèse par là-même sur toute la suite de cet enseignement, à savoir le Séminaire qu'il avait déjà annoncé comme le Séminaire intitulé *Les Noms-du-père*, et qu'il rappelle à un moment dans le *Séminaire XI.* C'est un titre où il pluralisait le singulier du Nom-du-Père. Vous savez qu'ensuite il a toujours donné la plus grande valeur au fait que jamais plus il ne traiterait ce sujet-là, que les analystes ne méritaient pas ça.

Je dis que c'est ce Séminaire-là qu'il faut commenter, celui que Lacan n'a pas professé. C'est ça qu'il faut proposer: un commentaire du Séminaire des *Noms-du-Père*. Il est plus difficile de commenter un Séminaire qui n'a pas été dit que de commenter les autres. Il est particulièrement difficile de montrer que même s'il n'a pas été dit, on peut pourtant le lire.

C'est un Séminaire qui vise clairement au-delà de Freud, c'est-à-dire au-delà du Nom-du-Père. C'est bien ce qui annonce déjà, au moment du *Séminaire XI*, la place que Lacan donnera à son noeud borroméen, où il essayera de nous figurer la parenté, la connexion du Nom-du-Père et du symptôme, et de mettre, à la place de la structure de l'OEdipe comme conditionnant la position subjective, l'articulation du réel, du symbolique et de l'imaginaire coinçant l'objet *a*, à savoir autant de termes qui ne sont pas les quatre concepts fondamentaux de Freud. Le Séminaire des *Quatre concepts fondamentaux*, il n'est pas fait pour faire l'éloge de ces quatre concepts fondamentaux. Il est fait pour passer au-delà. Il est fait pour les défaire. Il faut savoir aussi le lire comme ça, c'est-à-dire à l'envers.

Vous ne devez pas penser que d'évoquer le père Freud - à savoir que Freud s'est arrêté au père - soit une injure faite à Freud. Freud le savait. Dans un livre d'Abraham Cardiner qui s'appelle *Mon analyse avec Freud*, dans un passage que m'a signalé Marie-Hélène Brousse, on voit Freud le dire avec une simplicité admirable. *"J'ai demandé un jour à Freud,* dit Cardiner, *comment il se voyait comme analyste."* Je dois dire que je fais confiance à Cardiner. Je lui fais confiance parce qu'il n'était pas psychanalyste et qu'il a investi ailleurs que dans le champ freudien. Donc, son témoignage, j'ai tendance à le prendre comme non biaisé par les luttes intestines du champ freudien. Cardiner pose donc cette question, et voici la réponse de Freud: *"Je suis content que vous me posiez la question, parce que, à dire les choses franchement, les problèmes thérapeutiques ne m'intéressent pas beaucoup* [c'est un Freud déjà âgé, nous sommes en 1927]. *Je suis à présent beaucoup trop impatient. Je souffre d'un certain nombre de handicaps qui m'empêchent d'être un grand analyste. Entre autres, je suis beaucoup trop un père. Deuxièmement, je m'occupe tout le temps de théorie. Je m'en occupe beaucoup trop, si bien que les occasions qui se présentent me servent plus à travailler ma propre théorie qu'à faire attention aux questions de thérapie* [c'est dire qu'il se sert de ses patients avant tout pour faire avancer son travail théorique]. *Troisièmement, je n'ai pas la patience de garder les gens longtemps, je me fatigue d'eux, et je préfère étendre mon influence."*

Evidemment, pour lui, ne pas garder les gens longtemps, ça voulait dire faire des analyses courtes dans leur durée d'ensemble. Il les gardait presque une heure mais il les renvoyait au bout de trois ou six mois. On voit naître là, chez Freud, cette impatience du psychanalyste, dont on pourrait dire en court-circuit qu'elle est précisément mise au travail par Lacan dans la séance courte, c'est-à-dire dans une impatience répétée mais qui n'atteind pas la durée globale de l'analyse.

Donc, dans ce passage, nous avons un Freud qui admet et qui connaît sa position paternelle dans l'analyse, alors que le *Séminaire XI* est fait pour dire que l'analyste n'est pas un père, n'est pas non plus le grand Autre, mais qu'il est à la place de l'objet *a*. C'est ça que Lacan met en valeur quand il dit qu'il restitue l'abrupt du réel dans le champ freudien. C'est parce qu'il n'y a pas d'abrupt de l'imaginaire. L'imaginaire, c'est toujours des transitions. Ca passe de l'un à l'autre. Pour le symbolique c'est pareil. Il n'y a pas d'abrupt du symbolique, sinon l'insulte, mais c'est justement hors symbole. Si l'imaginaire c'est des transitions, le symbolique c'est du fonctionnement. Lacan l'illustre par le fonctionnement automatique de 0 et de 1. Mais il y a un abrupt du réel quand précisément ça ne passe pas, quand ça se détraque, quand ça ne passe pas au niveau de l'imaginaire, quand ça se détraque au niveau du fonctionnement. C'est là que ça devient vraiment intéressant.

Par rapport à tout le développement que j'ai déjà donné il y a un mois et demi à Madrid, je dirai déjà que le Séminaire des *Quatre concepts*, et précisément à partir du premier concept qui est l'inconscient, articule dans la psychanalyse la différence de l'ontique et de l'éthique. S'il y a une éthique de la psychanalyse, c'est bien dans la mesure où l'ontique de la psychanalyse est douteux. Ca veut dire qu'il s'agit dans l'inconscient de non pas quelque chose qui est ou qui n'est pas, mais de quelque chose qui est intermédiaire entre l'être et le non-être, et à quoi il s'agit de donner statut dans la science. Qu'est-ce que c'est que l'intermédiaire de l'être et du non-être? C'est quelque chose - c'est l'expression de Lacan lui-même - qui *"demande à se réaliser"*. Ce n'est pas le non-être dans son repos de non-être. Ce

n'est pas l'être dans sa fermeture d'être. C'est quelque chose qui vient du non-être et qui demande à être. Référez-vous à la page 27 de ce *Séminaire XI*.

C'est bien ici, entre ces deux registres de l'ontique que sont l'être et le non-être, c'est-à-dire d'abord ce qui concerne ce qui est - et à causer dessus ça fait de l'ontologie, étant entendu que Heidegger a fait valoir un autre type d'articulation entre l'ontique et l'ontologie, mais je laisse ça de côté - c'est bien ici, entre ces deux registres de l'ontique, qu'il y a, entre les deux, à la place de ce qui demande à se réaliser, le registre de l'éthique, dans la mesure où l'éthique concerne un type spécial d'être ou un type spécial de non-être qui est le vouloir-être. Il y a être, non-être, et vouloir-être. C'est bien en quoi, ce vouloir-être, on peut l'appeler désir. C'est un de ses noms. On peut l'appeler intention. On peut l'appeler demande. On peut l'appeler pulsion. Tous les concepts analytiques sont du registre du vouloir-être.

Il serait alors excessif - je ne voudrais pas vous laisser là-dessus - que vous pensiez que Lacan, sous le couvert des *Quatre concepts fondamentaux*, tente une analyse du père, tente une psychanalyse du père la psychanalyse. Je ne veux pas que vous pensiez ça, mais je vous le dis quand même. Je ne veux pas que vous le pensiez, parce que l'analyse du père est impossible. L'analyse du père est impossible, mais il y a quelque chose du père qui se laisse déchiffrer dans les impasses des fils. Lorsqu'on analyse le fils, on voit se reconstituer la constellation qui a présidé à sa naissance, et cette constellation désigne le père. C'est pourquoi c'est à partir de son excommunication - qu'il faut admettre être un échec, être une impasse, mais dont il a fait le ressort même d'un rebondissement sensationnel - c'est pourquoi c'est à partir de son excommunication que Lacan peut apercevoir comment cette excommunication était déjà programmée par le père. C'est-à-dire que oui, Freud est en cause dans l'excommunication de Lacan par l'IPA, et ce dans la mesure où cette IPA a répondu au désir de Freud.

Mais au-delà? Au-delà la question est posée de ce que c'est programmé déjà par la psychanalyse elle-même. C'est pourquoi, contrairement à ce que disait la théorie du Nom-du-Père, celle-là même de Lacan, on ne peut pas faire l'économie de mettre en cause le désir du père. La théorie du Nom-du-Père, elle est faite précisément pour que cette question du désir du père ne soit pas posée. Le Nom-du-Père, c'est ce qu'explique l'OEdipe freudien, seulement mis en formule par Lacan. Le Nom-du-Père vient métaphoriser le désir de la mère, et ça veut dire que la question du désir du père ne sera pas posée:

NP

DM

C'est donc bien au moment où l'on passe au-delà du Nom-du-Père qu'on s'occupe du désir du père, et précisément de la cause du désir du père. C'est bien là que Lacan peut dire que ce dont il s'agit en définitive dans ces *Quatre concepts*, c'est du désir comme objet chez Freud.

Bien sur, on sait que c'est par l'hystérique que Freud a inventé la psychanalyse. Mais précisément, ce que dit l'hystérie, c'est qu'on est deux dans l'histoire. Bien sûr, c'est par le biais du désir de l'hystérique et parce que l'hystérique est tout à fait prête à se remémorer pour le bénéfice de celui qui prend la place du père. Mais il s'agit aussi de la façon dont Freud a répondu au désir de l'hystérique. Et il y a répondu de la place du père. De telle sorte que la thèse de Lacan sur Freud, sur l'analyse du père, c'est qu'il a manqué la femme, qu'il a manqué le désir du côté femme en tant que tel, que ce soit l'hystérique ou l'homosexuelle, et que la question qui est donc posée, c'est aussi Freud et les femmes. A cet égard, il y a chez Freud - Lacan le dit en toutes lettres mais ça prend là son sens - quelque chose qui n'a jamais été analysé. Pourtant, dans la découverte de l'analyse, c'est bien ce désir-là qui depuis le début est à l'oeuvre, à l'oeuvre dans l'ouverture même du champ freudien.

C'est donc au moment de son excommunication, au moment des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, au moment même où il se réclame de Freud, qu'en sourdine Lacan commence une explication fondamentale avec Freud. Pas seulement pour remettre en cause l'organisation institutionnelle - ça c'est pour la galerie - mais pour mettre en cause plus profondément l'organisation de l'expérience analytique par Freud, en tant qu'elle évite ce que Lacan à cette date appelle l'objet *a*. C'est pourquoi il peut dire et signaler en passant que ni Freud ni aucun de ses épigones n'ont jamais donné la valeur qui convenait au concept de l'acte. Il dit ça page 50 du *Séminaire XI*.

Au fond, c'est à partir de ces traces éparses que nous pouvons lire le Séminaire qui est l'envers des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ca reste pour moi la ligne principale de mon cours de cette année. J'avais réservé ça aux gens de Madrid, mais je vous l'annonce pour la prochaine fois, qui sera la dernière de ce trimestre.

VII

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 20 DECEMBRE 1989

Nous sommes au septième cours de ce trimestre. D'habitude, j'en fais six. Même Dieu a éprouvé le besoin de se reposer le septième jour. Moi aussi, et, ma colère étant tombée, je vais vous faire un cours très calme, pour ne pas gâcher vos fêtes de Noël, à vous et à d'autres - un cours de paix.

Jacques Lacan avait l'avantage, entre autres, de n'être pas le gendre de Freud. Anna Freud, dont la rumeur veut qu'elle ait été la jeune homosexuelle du cas immortel de son père - je ne l'atteste pas, je dis que c'est une rumeur - Anna Freud donc, est restée la fille de

ce père et la femme d'aucun homme. Anna Freud est née en 1895 et Jacques Lacan en 1901. Il n'y aurait vraiment eu rien d'impossible à leur union. Pourtant, Jacques Lacan n'a jamais rencontré Freud. Il faut avouer que c'est tout à fait invraisemblable que Lacan n'ait jamais rencontré Freud. Je n'arrive pas à me faire à cette idée-là. Cela ne peut être attribué qu'à une volonté extrêmement déterminée de ne pas le rencontrer. Lacan était germanophone. Il parlait l'allemand beaucoup mieux que l'anglais, même si, semble-t-il, il n'était pas trop doué pour les langues à l'oral. Je ne vois pas, sinon une volonté très déterminée, ce qui aurait pu l'empêcher d'aller voir Freud.

On peut songer au congrès de Marienbad en 1936, où Lacan prit la parole devant l'Association Internationale pour présenter une communication sur le stade du miroir - il n'en donnera une version écrite et étendue qu'après la guerre. C'est au cours de ce congrès que Jones, président de séance, lui coupa la parole, parce qu'il débordait. Après Marienbad, où Freud n'était pas - il était déjà assez retranché des activités du groupe analytique - Lacan, qui était parti au milieu du congrès, s'en fut aux jeux olympiques de Berlin, où il eut l'occasion de rencontrer Goebbels et même de lui serrer la main, ayant à ce moment l'intuition que ce type-là avait bien fait une psychanalyse - ce qui est la toile de fond de son assertion antérieure concernant les canailles. Mais pourquoi n'a-t-il pas pris, et jamais, le temps d'aller à Vienne? Vienne n'est pas si loin de Paris. Et puis Freud passa à Paris en 1939 ou 38 en allant à Londres. Il résida quelques jours dans la maison de la princesse Bonaparte, où les membres du groupe français se pressèrent pour le saluer. Pourquoi Lacan n'y alla-t-il pas? Je lui ai posé la question, comme ça, une fois. Il me répondit qu'il aurait fallu qu'il fasse des grâces auprès de la princesse et qu'il n'en avait aucune envie.

Cette distance que Jacques Lacan a maintenu par rapport à la personne de Freud est d'autant plus surprenante que la curiosité était l'un de ses traits, et que tout en étant un structuraliste avant la lettre, il était en même temps, comme le sont les bons structuralistes, un empiriste. Voir par lui-même a toujours eu pour lui une valeur capitale. Alors, comme se fait-il qu'il ne soit pas allé serrer la main de Freud, au moins une fois? Ca reste pour moi incompréhensible, sinon à lui imputer une sagesse, celle de bien faire attention à ne pas tomber amoureux de mademoiselle Freud. En même temps, on peut dire qu'il n'y avait sans doute pas grand risque. Mademoiselle Freud n'était pas très attrayante et semble avoir été écrasée par le nom qu'elle portait, et qu'elle a tenu à porter seule jusqu'au bout, puisqu'elle est morte récemment sous le nom du père.

Cette hypothèse, je l'évoque parce que je suis bien forcé de constater que je n'ai pas eu cette sagesse. Je ne veux pas vous faire des confidences sur mes relations avec mademoiselle Lacan, mais enfin, comme on s'émeut beaucoup chez mes collègues, dans la psychanalyse, et pas qu'en France, de mes liens de famille - c'est en passe de devenir un thème psychanalytique - eh bien, j'en dirai quelque chose.

Mademoiselle Lacan, je l'ai connue il y a vingt-cinq ans. Je ne crois pas me tromper en disant que c'était entre la leçon XI et XII des *Quatre concepts fondamentaux*, c'est-à-dire entre le chapitre qui s'intitule "Analyse et vérité ou la fermeture de l'inconscient" et le chapitre qui s'appelle "La sexualité dans les défilés du signifiant". Je l'ai connue parce qu'à cette occasion - je l'ai déjà dit au début de ce cours - son père avait accepté de venir de nouveau à un deuxième rendez-vous dans les locaux de l'Ecole Normale Supérieure, afin de commenter à quelques-uns d'entre nous son Séminaire. Eh bien, son père l'a amenée avec lui.

Le plus drôle, c'est qu'elle ne s'appelait pas mademoiselle Lacan. Elle s'appelait Judith Bataille, parce qu'elle avait été conçue hors des liens du mariage, à un moment où sa mère n'était pas légalement divorcée de Georges Bataille. Je dois dire que c'était un nom formidable: Judith Bataille. C'était sûrement un nom formidable pour quelqu'un qui n'était pas sans s'être identifié à Horace de la pièce de Corneille. Il y a un parallèle entre la Judith de la Bible et le héros de Corneille. Elle, elle tue un homme, Holopherne, et l'autre tue une femme, Camille. On peut dire qu'on était fait pour se rencontrer.

Puis il y avait encore un autre point commun. Curieusement, nous faisions tous les deux des études de philosophie. Et en plus, elle avait fait son diplôme sur Spinoza, tout en lorgnant sur l'impératif catégorique de Kant, qui apparemment lui avait fait un devoir de résister à la guerre d'Algérie dès l'âge de dix-huit ans. Enfin, de fil en aiguille, je l'ai épousée et elle m'a épousé. C'était en 1966.

Dans la psychanalyse au moins, cela ne m'a jamais fait difficulté. Peut-être même que ça m'a évité de me prendre pour le fils de Lacan, puisque j'étais son gendre. Il me semble que c'est plutôt aux fils de Lacan, aux enfants imaginaires de Lacan, que cela a fait difficulté, et qu'ils ne me l'ont jamais pardonné. Cette histoire, cette histoire d'amour, ça en stimule un certain nombre à mettre à l'affiche le thème de *famille et psychanalyse*. Mais il y a beaucoup de genres de familles. Il y en a au niveau du réel, au niveau de l'imaginaire, voire au niveau du symbolique.

A moi, il me semble - mais peut-être suis-je mal placé pour en juger - que c'est une histoire très classique qu'il y ait, dans une discipline donnée, quelqu'un qui a figure de maître, que ce maître ait des disciples, qu'il ait aussi des filles, et que ces filles épousent des disciples. Ce n'est pas seulement dans la discipline analytique qu'on assiste à ça. Il semble même que ce soit très répandu dans les disciplines scientifiques. Je lisais, il y a peu, un article qui constatait comment des orientations scientifiques passaient éventuellement, non pas de père en fils, mais de père en gendre. Il y a donc là un chapitre tout à fait passionnant de l'histoire du savoir, et où la psychanalyse n'est nullement à distinguer. Après tout, on ne peut pas seulement épouser par petites annonces. Il y a des rencontres et les rencontres se font autour des intérêts.

On pourrait vouloir que dans la psychanalyse ce soit interdit. Qu'est-ce qu'il faudrait interdire exactement? Que les psychanalystes aient des filles? Il aurait fallu prévenir Eric Laurent qui depuis hier a une petite fille. Voudrait-on que les filles des psychanalystes soient vouées au célibat, et que comme Anna Freud elles demeurent des sortes de Vestales? Ou voudrait-on de la fille de Lacan qu'elle ait épousé n'importe qui sauf moi?

Je dois dire que je n'ai pas caressé l'idée que ce choix ait paru idéal à son père. Je suis bien persuadé - c'est une idée que je me fais comme ça - que si l'héritier d'une grande banque historique avait demandé la main de sa fille, cela aurait mieux fait l'affaire de Jacques Lacan. Ca aurait fait mieux l'affaire que le fils du docteur Miller. Ainsi il aurait été *famillionnaire*. Je suis plutôt porté à penser qu'il s'est résigné. C'est d'ailleurs sans doute là le sort des gendres.

Je suis allé regarder ce mot dans Le Robert. Il n'y a que deux citations pour expliciter ce mot bien connu et qui n'a pas de ressources sémantiques infinies. Il y a deux citations et les deux vont dans le même sens, dans le sens de la dépréciation du gendre par le père. Une de Balzac: *"Je ne veux pas pour gendre un homme à grande visée. Les filles élevées dans nos familles n'ont pas besoin de prodiges mais d'un homme qui se résigne à s'occuper de son ménage."* La seconde citation est de Flaubert, dans *Madame Bovary: "Il le trouvait bien un peu gringalet et ce n'était pas là un gendre comme il l'eut souhaité."* Donc, indépendamment de tout sentiment personnel impossible à scruter, c'est de structure. Alors, depuis, j'assume. Je n'allais tout de même pas divorcer pour faire plaisir aux fils de Lacan, et pour éviter à la psychanalyse un problème paraît-il crucial.

Je parle de ça, comme vous pouvez le constater, avec simplicité. J'en parle dans la mesure exacte où on veut en faire un problème, et où on s'imagine pouvoir réduire ce que je fais, ce que j'enseigne dans ce cours, ce que je suis, à être le gendre de Lacan. Suffit, en tout cas pour moi, sur les liens de famille avec Lacan! Je ne considère pourtant pas que ce soit tabou, et si quelqu'un écrit là-dessus quelque chose d'intéressant, je le lirai bien entendu avec intérêt, étant concerné au premier chef. Mais enfin, pour moi, je n'ai pas plus en dire.

Je trouve beaucoup plus intéressants les liens de famille de Lacan avec Freud, c'est-à-dire de poser la question: si Freud, de son propre aveu, était beaucoup trop un père dans sa pratique, ne l'a-t-il pas été beaucoup dans l'institution qu'il a créée, dans le groupe analytique, qui, du moins à ses débuts, était exactement superposable à sa pratique? Le groupe de ses analystes, c'était le groupe de ses analysants.

Mais il ne suffit pas de dire que Freud était un père. Qui sont ses fils? Qui sont ses enfants? N'oublions pas dans Freud l'auteur de *Totem et tabou*, que j'ai évoqué en commençant ce *Banquet des analystes* avec la scène du repas totémique. Il paraît très probable que Freud n'est pas oublié *Totem et tabou* quand il mettait sur pieds son Association Internationale. Aurait-il voulu l'oublier, que les autres étaient là pour qu'il s'en souvienne. Cette notion de Freud comme père de la horde brimant et châtrant ses fils, elle est bien en effet dans l'arrière-fond de la récrimination de Jung à son endroit. Jung n'avait pas besoin d'épouser mademoiselle Freud pour être le fils imaginaire de Freud - imaginaire

pour lui, Jung. Il est probable que Freud considérait sans illusions la position de ses disciples à son endroit, et qu'il était aussi bien en guerre avec eux, comme Lacan était en guerre avec les siens. Lacan bataillait contre les siens, en même temps qu'il les nourrissait. Il les nourrissait par son enseignement. Il les nourrissait par la pratique, lorsqu'on s'est mis, à Paris, en France et puis dans le monde, à chercher des lacaniens pour s'analyser avec eux. Il les nourrissait et il était aussi en guerre avec eux.

J'ai vu ça chez le petit-fils de Lacan, le mien. J'ai vu ça quand il était tout petit, trois ans, quatre ans, et qu'il ne pensait qu'à aller nourrir les poules du poulailler. Il se levait de très bonne heure, s'habillait, vidait les sacs de graines dans un seau, mettait un gant bien plus grand que sa main pour mélanger les graines et les substances qu'on y ajoute, puis partait dans le froid pour aller nourrir les petites poules. Un jour, j'ai regardé moi-même quelle était donc cette activité qui prenait tant de son temps, et je l'ai vu, à ces poules à qui il vouait tous ses soins, de temps en temps donner, comme ça, des coups de pied. L'IPA, c'était peut-être pour Freud une sorte d'appareil de contention pour les psychanalystes. C'était fait aussi bien pour les empêcher de nuire, et en particulier pour les empêcher de nuire à la psychanalyse.

Il n'apparaît pas, au nom de la censure que nous voudrions exercer sur cette Association Internationale, que nous puissions exonérer Freud de la création et de la nature de cette Association qui existe encore de nos jours. Lacan a dit, certes, beaucoup de choses sur les déviations que Freud avait subies de la part de ses mauvais lecteurs. Il y a tout un thème chez Lacan qui concerne les déviations des élèves de Freud par rapport à ce que Freud voulait vraiment. C'est un chapitre bien connu, et qui a même justifié le slogan du "retour à Freud": il y a eu ce que Freud a dit, ce que ça voulait dire, puis on s'en est éloigné, on en a dévié, et il s'agit de revenir au vouloir-dire originel de Freud. Dans l'idée du retour à Freud, il y a bien l'idée de l'exonérer des déviations qui ont été faites par ses successeurs.

Mais s'agissant de ce grand banquet qu'est l'IPA, ce n'est pas du tout ce que formule Lacan. Je cite sa *Proposition du 9 octobre 1967* qui figure dans *Scilicet: "Nous partons du fait, qui a pour lui toute apparence, que Freud a voulu les Sociétés existantes telles qu'elles sont."* Lacan, là, n'exonère pas Freud de ce que sont les Sociétés psychanalytiques de l'IPA en 67. Il dit au contraire qu'il les a voulues telles qu'elles sont. Ca veut dire qu'avec elles nous sommes en contact avec ce que Freud a vraiment voulu. Nous sommes en contact avec la vraie de vraie volonté de Freud. Nous sommes même en contact avec le désir de Freud. C'est ça encore que nous avons sur le dos. Il est vrai que cette Association Internationale répond à une stratégie de Freud, à une stratégie du père de la psychanalyse, et c'est par rapport à ça, à ça que Freud a vraiment voulu, que Lacan a dressé son Ecole, son banquet à lui.

Lacan a dit qu'il y eu une déviation théorique dans la psychanalyse et qu'il revenait à ce que Freud avait vraiment dit et vraiment voulu: *lisez Freud, commentez-le, comprenez-le, étudiez-le!* Mais il ne dit pas ça quand il s'agit de l'institution. Il ne dit pas que la volonté de Freud a été travestie dans l'IPA. Il ne dit pas que la volonté institutionnelle de Freud a été trahie, et qu'en fondant une Ecole il revenait, lui Lacan, à sa vraie de vraie volonté. Il ne dit pas ça. Ce qui veut dire que son Ecole est autre chose que ce que Freud a voulu.

La question alors à ouvrir ici, c'est celle, bien entendu, de savoir ce que Lacan a vraiment voulu, et dans quelle mesure les groupes qui se réclament de lui dans le monde - ils sont extrêmement nombreux, il y en a déjà soixante dans le Champ freudien et au moins soixante ou soixante-dix au dehors - répondent à ce que Lacan a vraiment voulu, ou bien à ce qu'il aurait vraiment voulu.

Lacan a dressé son Ecole hors du père, à partir d'un *Che vuoi?* adressé à Freud, et d'une réponse qu'il donne: *tu as voulu être le père*. C'est une réponse qu'il donne à Freud mais que Freud ne méconnaissait pas. Freud savait très bien qu'il avait le travers d'être un peu trop le père. D'ailleurs, comment l'aurait-il méconnu en constatant l'effet que ça avait eu sur sa fille? Après tout, ça pourrait être aussi un biais pour constater que le désir de Lacan n'était pas le désir de Freud. On dit *la fille de Freud* pour Anna Freud et on dit *la fille de Lacan* pour Judith Miller, alors que, pour chacun, il y en avait d'autres, des filles. Mais toutes les deux, Anna Freud et Judith Miller, sont les cadettes, les benjamines.

Il y a une solidarité entre la création de l'Ecole freudienne de Paris en 1964 et la mise en cause du Nom-du-Père. Elle a surgit au moment où Lacan entendait traiter, à son onzième Séminaire, des Noms-du-Père. Rien que ce terme est évidemment une mise en cause du

Nom-du-Père au singulier, et spécialement une mise en cause du Nom-du-Père Freud. Simplement, le Séminaire des *Noms-du-Père* est passé à la trappe, et, à la place, sont montés sur la scène *Les quatre concepts*. Ou disons plutôt que *Les Noms-du-Père* se sont avancés sur la scène sous le masque des *Quatre concepts. Les Noms-du-Père* se sont un peu grimés, et puis ils sont arrivés sur la scène en se présentant comme *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse.* Ils n'en sont pas moins restés *Les Noms-du-Père*, même s'il est vrai qu'inconscient, répétition, transfert et pulsion sont bien des signifiants de Freud, des noms que nous devons au père Freud, que ne se glissent parmi eux aucun des signifiants de Lacan, et que c'est bien en leurs noms - inconscient, répétition, transfert, pulsion - qu'on analyse.

C'est dans la mesure où le *Séminaire XI* dissimule le Séminaire des *Noms-du-Père*, que j'ai pu dire que l'épistémologie que Lacan met à l'affiche dans ce Séminaire est en fait une érotique, une érotique dans la mesure où ce dont il s'agit dans cette épistémologie c'est du désir de Freud et du désir du psychanalyste. On s'est gargarisé un temps du désir de l'analyste, avant qu'une thèse solide, celle de Serge Cottet, vienne dire ce qu'il y avait à dire sur ce désir de l'analyste dans les concepts freudiens. Quand Lacan amène ce terme, il faut voir qu'il prend vraiment son sens, comme toujours, par opposition. Si Lacan, dans le *Séminaire XI*, parle du désir de l'analyste, c'est par rapport au désir de Freud, et précisément pour montrer que le désir de Freud n'est pas le désir de l'analyste. Le désir de Freud dans la psychanalyse n'était pas le désir de l'analyste.

Il faut, certes, en passer par l'épistémologique pour arriver à cette érotique. Mais déjà, lorsque Lacan coince la psychanalyse entre religion et science, c'est bien la question du père qui est posée. La religion dans son emploi propre, c'est-à-dire dans ce qui en elle n'est pas sagesse, est religion du père. On pourrait d'ailleurs étalonner ce qu'on appelle des religions entre sagesses et religions proprement dites, selon la quantité de père qu'elles admettent. Quant à la science, elle serait plutôt ici supposée être libérée du père et nous donner l'exemple d'un discours qui ne serait pas de lui. On pourrait authentifier ainsi cette formule de la science en tant que discours. On pourrait lire ainsi l'écriture du discours de la science, en ce qu'il aurait de commun avec le discours de l'hystérique:

$$\$ \rightarrow S_1$$

On pourrait lire ainsi l'écriture du discours de la science mais sous réserve que dans la pratique scientifique, dans la façon dont les scientifiques font leur petit banquet à eux, le phénomène paternel est bien entendu constamment présent. Si j'avais le temps ici, je vous narrerais, pour vous montrer ce qu'est l'autorité paternelle dans la science, le manque d'enthousiasme avec lequel on a accueilli le petit Godel, quand il a levé le doigt pour dire qu'il y avait quelque chose comme S de A barré qui foutait la construction par terre. On ne lui a pas immédiatement dressé un piédestal. Mais enfin, le discours de la science prenant le pas sur le banquet des scientifiques, une fois fait et refait le raisonnement et considéré qu'il est impeccable, on a admis Godel. Le problème dans la psychanalyse, c'est que tout ce qu'on peut dire n'empêche pas de continuer de festoyer.

Donc, à travers même le débat entre religion et science, la question du père se fait entendre. Nous avons, dans le *Séminaire XI*, exactement dans la seconde partie de la première leçon, une véritable leçon d'épistémologie, qui part du point suivant, à savoir que la psychanalyse, dont le statut scientifique est encore problématique, est au moins une pratique. Lacan dit *praxis*, comme on le disait volontiers à l'époque. C'est un trait du contexte dû à l'influence du marxo-heideggérianisme dans les cercles intellectuels de l'époque, avant qu'on ne se soit aperçu que ça ne se mariait pas si bien. Non pas que Lacan ait donné là-dedans - ni dans l'un, ni dans l'autre. Cela nous paraît aujourd'hui bien lointain, la mémoire de Heidegger ayant été traînée dans la boue et le mur de Berlin s'étant écroulé.

La psychanalyse est donc une pratique. C'est une affirmation de départ qu'il n'est pas facile de controuver, étant donné que les psychanalystes font bien quelque chose. Evidemment, on peut compliquer: une pratique de non-pratique, un faire de ne rien faire, etc. Mais enfin, même du point de vue sociologique, la proposition que la psychanalyse est

une pratique est admissible. Ca laisse même ouverts des compléments, du style: c'est une pratique du plus mauvais alois. Il faut en effet bien admettre que toute pratique n'est pas science. Le concept de pratique est beaucoup plus étendu que celui de science.

Du concept de pratique, Lacan introduit deux autres concepts connexes. Il les introduit à partir de ceci, que toute pratique délimite un champ et que ce champ est une expérience. Voilà trois concepts simples: pratique, champ et expérience. A partir de là est-ce que nous tenons la définition d'une science? Lacan épistémologue répond non. Il répond que ça ne suffit pas à définir une science. Par exemple, la mystique est aussi bien une expérience. On peut donc en inférer qu'elle comporte un champ et qu'elle est liée à une pratique. Ca ne tombe pas du ciel, si je puis dire, la mystique. Il faut s'y efforcer. Il y a, par exemple, une pratique de la méditation qui fait partie de la mystique. Il est donc tout à fait injuste de vouloir lui dénier le statut de pratique, de champ et d'expérience.

Ce point de vue qu'expose Lacan dans ce Séminaire de 64 est cohérent avec ce qu'il rappelle dans *L'étourdit* de 1972, où il fait confluer sur le même point la mystique et l'expérience analytique, en disant que dans les deux l'imagination du trou est en fonction, est présente, mais que la *"conquête de l'analyse"* - c'est son expression - est d'avoir fait un mathème de l'imagination du trou, *"quand les mystiques auparavant ne témoignaient de son épreuve qu'à en faire l'indicible"*. C'est qu'il y a trou et trou. Dans le champ mystique, le trou est présent comme le pur indicible, alors que dans le champ freudien on peut en faire mathème. On peut même aller jusqu'à dire que le mathème en question est ce que Lacan a écrit petit *a* et ce qu'il a multiplié dans sa topologie. Ca ne constitue nullement une disqualification de la mystique. Au contraire, ça qualifie l'expérience mystique d'être le témoignage de l'épreuve du trou. Mais elle est aussi bien le témoignage de la fascination du trou, et donc de l'épreuve du trou sur le mode imaginaire.

Le mathème du trou, c'est sans doute ce qu'une topologie rend possible, et spécialement d'en distinguer plusieurs sortes. C'est déjà ce qui est présent chez Freud, par exemple dans la théorie des zones érogènes foncièrement liées aux bords, à des bords divers du corps. Ce n'est pas nier non plus l'indicible, puisque du trou on peut en faire l'indicible. Ce n'est pas le nier, c'est l'invitation à en faire mathème. Le mathème à la place de l'indicible, mais par là-même, évidemment, au prix du hors-sens.

On pourrait donc dire que le chemin à parcourir va de l'indicible au mathème. Mais on pourrait dire aussi bien qu'il va de l'indicible à l'insulte. Il n'y a pas que le mathème qui peut venir à la place de l'indicible. Si j'ai évoqué l'insulte, c'était précisément dans cette fonction-là. Là où il n'y a plus de mots pour le dire, tellement ça dépasse toute limite, toutes les ressources du langage, on détache, du trésor de la langue comme A barré, un signifiant pour épingler le réel. A cet égard, l'insulte et le mathème, c'est la même chose. A cet égard-là seulement.

A cet égard-là seulement, mais enfin, considérez quand a commencé à se développer la physique mathématique. Elle paraissait innocente à sa naissance. Il y avait des lunettes d'approche, des histoires d'optique, etc. Il n'y avait aucune raison pour que l'on pense que ce soit dangereux. Ce n'était pas encore le nucléaire ni le neuronal. C'était encore de la physique amusante, c'était la théorie des arcs-en-ciel. Mais des gens plus malins - et ce n'était pas du tout une erreur - des gens plus malins, qui étaient au Vatican, avaient très bien reconnu dans le mathème une insulte au Nom-du-Père. Evidemment, maintenant, ça les embarrasse un peu. Mais constatez qu'ils ne font pas encore des excuses. Ils essayent de dire, bien sûr, que c'est la faute aux méchants de l'époque, qu'ils ne feraient pas de même aujourd'hui. Mais il y a comme un malaise au Vatican. Il y a comme un malaise au Vatican sur la question Galilée, comme il y a d'ailleurs un malaise bien divertissant sur la question juive. Ils n'arrivent pas à s'en dépêtrer.

Alors, la passe? Ce que Lacan a appelé la passe de la fin de l'analyse, ça a aussi, bien entendu, un rapport avec l'indicible. On peut aussi en obtenir le témoignage de l'épreuve du trou. Mais toute la question est quand même de savoir si on passe ou non de l'indicible au mathème, ou si on reste à la fascination du trou, à savoir qu'on n'en puisse plus de tout ce qu'on ne peut pas dire, alors qu'il s'agit précisément d'en élaborer ce qu'on peut en dire et en transmettre.

Les termes dont nous disposions, ceux de pratique, de champ, d'expérience, ne suffisent pas à définir une science, et c'est pourquoi Lacan pose la question de savoir si la mise en

formules définirait la science. *"Je n'en crois rien,* dit-il. *Une fausse science comme une vraie peut-être mise en formules."* Donc, même si à l'horizon de cette page du *Séminaire XI* il y a déjà ce que Lacan développera plus tard comme le mathème - il est là sur le bord de le proposer à la place des concepts de Freud -, il y a quand même une condition spécifiée par Lacan d'une science. Cette condition, c'est qu'il n'y ait, dans la pratique qui peut se dire scientifique, aucune condition qui porte sur la pureté de l'acte.

C'est déjà une façon d'amorcer la position subjective et le thème du désir de l'analyste - désir de l'analyste qui est un instrument de la psychanalyse, qui est le *x* qu'il faut pour que l'analyste opère de façon correcte. Là non plus, pas de refuge dans l'indicible quand il s'agit du désir de l'analyste. Le désir de l'analyste, c'est un instrument. C'est un instrument pour opérer. Et s'il y a une chose qu'on apprend chez Lacan, c'est la dignité de l'instrument, du pragmatique. On peut même dire - je l'avais naguère développé dans un cours - que l'objet *a* est du registre du pragmatique. Ce qui fait la misère et la grandeur de l'analyste, c'est d'opérer avec son désir.

Je dis que ce qui est là à l'horizon, c'est l'invention des mathèmes de Lacan à la place des concepts de Freud, pour occuper le même terrain et pour en même temps en déplacer les limites. C'est au point que c'est là que s'opère la fin du retour à Freud, et que si on peut qualifier les dix premières années de l'enseignement de Lacan du "retour à Freud", on a là autre chose que ce retour. Ce qu'on a là, je le qualifierai après les fêtes. Lacan, au fond, a fait son *Odyssée* avant de faire son *Illiade*.

La question qui est posée par cette substitution des mathèmes aux concepts freudiens, c'est de savoir dans quelle mesure la psychanalyse a-t-elle déjà commencé. C'est la question que pose Lacan dans cette page 15. Comment se fait-il que dans la psychanalyse, on soit encore cramponné aux concepts de Freud et qu'on les maintienne avec un respect presque religieux? On ne peut pas ne pas entendre ces interrogations de Lacan: *"Y a-t-il des concepts analytiques d'ores et déjà formés? (...) Le maintien presque religieux des termes avancés par Freud pour structurer l'expérience analytique, à quoi se rapporte-il? (...) Sont-ils des concepts en formation, en évolution, en mouvement, à réviser?"* Et Lacan ajoute: *"Je crois que c'est là une question où nous pouvons tenir qu'une avancée est déjà faite dans une voie qui ne peut être que de travail* [c'est la sienne], *de conquête* [le même mot qu'en 72], *visant à résoudre la question de savoir si la psychanalyse est une science."* Qu'est-ce qui fait obstacle ici, sinon encore le père, le tabou qu'il y aurait à toucher non pas simplement aux femmes du père mais à ses concepts.

Cela, il faut le dire, ne peut pas être distingué d'une mise en cause de Freud, d'une mise en cause du désir de Freud, pour articuler les coordonnées du désir de l'analyste, dont Lacan laisse entendre que Freud n'y a pas eu accès, et que de ne pas y avoir eu accès était sans doute la condition pour inventer l'analyste et pour ouvrir le champ freudien.

Ce qui est donc à l'horizon de ce *Séminaire XI*, c'est une certaine substitution de Lacan à Freud, une certaine métaphore. Certes, on pourra toujours dire, comme avec la métaphore du principe de plaisir par le principe de réalité, qu'en définitive c'est toujours le principe de plaisir qui commande par le moyen du principe de réalité - c'est ce que j'avais développé il y a deux ans - et que donc, dans la métaphore lacanienne, celle où Lacan se substitue à Freud, il est là encore l'instrument du champ freudien. On peut le dire, mais il est clair que c'est ainsi que Lacan l'entendait. Seuls ceux à qui manquent un peu de linguistique et un peu de dialectique se perdront dans un labyrinthe qui finalement est très simple.

Je vais dire quelques mots sur ces quatre concepts dont j'ai rappelé la liste: l'inconscient, la répétition, le transfert, la pulsion:

inconscient répétition

---______________________________

transfert pulsion

Je les écris comme ça d'abord parce qu'il est clair que dans ce Séminaire transfert et répétition s'opposent. Il y a une diagonale entre transfert et répétition. C'est un des acquis essentiels de ce Séminaire que de distinguer le concept de transfert et le concept de répétition. Alors qu'ordinairement le transfert était saisi comme phénomène de répétition, ce qu'apporte ce Séminaire, c'est une distinction de ces deux concepts.

De la même façon, il y a une opposition entre inconscient et pulsion. La pulsion, c'est du ça, et il y a lieu de distinguer l'inconscient et le ça. C'était d'ailleurs, dans Freud, les deux temps de sa découverte. Dans un premier temps, avec la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et *Le Mot d'esprit,* il découvre le désir et son interprétation à travers le rêve. Dans un second temps, avec ses *Trois essais*, il avance la théorie de la sexualité. On peut dire que déjà ici s'annonce le clivage à faire entre l'inconscient et le ça que la formule du *ça parle* faisait coïncider trop vite.

Voilà une façon de comprendre l'ordonnance, l'armature de ces concepts qui ne forment pas du tout une série aléatoire. C'est une série hautement structurée et plusieurs ordres peuvent en être présentés. Je peux les écrire dans l'ordre où ils se présentent dans le *Séminaire XI:*

inconscient   répétition   transfert   pulsion

Nous avons aussi l'ordre où, dans la composition du livre, ils semblent être groupés, à savoir le couple des deux premiers - on passe directement de l'un à l'autre - puis le couple des deux derniers.

Il y a encore un autre rapport possible, à savoir que l'inconscient et le transfert occupent une position homologue dans chacune des deux parties, et la répétition et la pulsion également.

L'inconscient comme le transfert sont saisis comme des phénomènes du sujet. Ils sont à mettre à la rubrique du sujet. La répétition et la pulsion sont à mettre à la rubrique de l'objet *a*. Donc, d'une certaine façon, c'est le même mouvement qui se repère deux fois dans le cours du Séminaire.

Au train où je suis parti, je ne peux pas arriver à la jolie conclusion que je voulais vous donner. Enfin, on verra bien. Partons de l'inconscient tel que dans ce Séminaire Lacan en présente une définition qui est devenue classique, mais classique ne veut pas dire pour autant qu'on saisisse vers quoi elle pointe.

Le point de départ de Lacan, dans l'actualité, ce n'est pas Freud. Son point de départ, c'est Lévi-Strauss. C'est ce que Lévi-Strauss a fait de Saussure et surtout de Jakobson, en particulier dans un livre qui était alors récent et qui s'appelle *La Pensée sauvage*. C'est ça qui fait la référence d'actualité de Lacan, et pour dire une chose quand même énorme, à savoir que de nos jours c'est cette structure, celle qu'on saisit dans *La Pensée sauvage*, qui donne son statut à l'inconscient. C'est vraiment annoncer d'emblée que ce n'est pas à partir de Freud qu'il pense l'inconscient, ou du moins son statut, mais à partir de toutes autres références.

C'est là qu'il faut détacher le terme de *statut de l'inconscient*, puisque c'est dans un second mouvement qu'il s'agit alors de repenser l'inconscient de Freud par rapport à la structure qui donne son statut à l'inconscient. Bien entendu, ce n'est pas abandonner le moins du monde l'inconscient freudien, mais c'est bien le référer à la structure qui actuellement lui donne son statut. Lacan ne dit pas que c'est Freud qui donne son statut à l'inconscient. Il dit que c'est cette structure telle qu'elle est dégagée dans *La Pensée sauvage*, et que c'est par après que nous devons nous efforcer de situer l'inconscient freudien. Nous devons nous efforcer de le situer par rapport à cette structure - problème qui évidemment ne s'est pas posé à Freud dans ces termes-là.

Qu'est-ce que c'est que cette structure? C'est *"le jeu combinatoire opérant tout seul d'une façon présubjective."* Vous en avez le modèle dans *Les Structures élémentaires de la parenté* ou dans *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss. Vous devez connaître ces tableaux, en général parfaitement symétriques, où on voit à l'oeuvre un système déjà là, et où ensuite les individus vont avoir à s'inscrire. Le terme capital est ici celui de *fonctionnement présubjectif.*

Ca fait que pour inscrire l'inconscient dans la structure qui lui donne son statut, il faut faire l'effort d'y inscrire le sujet. Comment se subjective cette structure? C'est de ça que Lacan peut tirer sa définition nouvelle, à savoir que par rapport à la structure qui donne son statut à l'inconscient, l'inconscient freudien s'inscrit comme un achoppement, une défaillance, une fêlure. Ca veut dire que par rapport à un fonctionnement signifiant toujours complet, un fonctionnement tel que nous le représente le linguiste structuraliste Lévi-Strauss, nous ne pouvons inscrire le sujet de l'inconscient que sous la forme d'un signifiant barré, $, sous la forme de quelque chose qui ne va pas dans le fonctionnement, qui ne va pas dans ce qui fonctionne tout seul et de façon présubjective. De telle sorte qu'on commence à s'apercevoir qu'il y a du sujet quand ça se détraque.

C'est donc là la définition que Lacan propose de l'inconscient freudien comme sujet, et c'est là-dessus qu'il pourra donner à ce $, non seulement la valeur de manque-à-être, de manque à être un signifiant, mais aussi de vide désirant, de vouloir-être, qui dans son vouloir-être détraque le jeu des signifiants. Ca fait que Lacan exige d'élargir l'ontologie jusqu'à une pré-ontologie, et c'est à proprement parler l'éthique. C'est l'éthique qui est cette pré-ontologie, c'est-à-dire qui concerne, non pas l'être, mais le vouloir-être. De telle sorte qu'il est tout à fait essentiel de distinguer l'inconscient comme structure et l'inconscient comme sujet. Il y a, d'un côté, ce que Lacan emprunte à Lévi-Strauss et à Jakobson, à savoir la structure qui donne son statut à l'inconscient, et, d'un autre côté, il faut en distinguer l'inconscient comme sujet. Je dis ça à ceux qui sont tombés dans les pommes parce que je distinguais le savoir de l'inconscient et le sujet de l'inconscient. Cette distinction, elle ne date pas seulement des quatre discours, elle est déjà présente dans *Les quatre concepts.*

Disons maintenant que c'est sur ce point précisément que se fait la connexion de l'inconscient et de la répétition. Au fond, qu'est-ce que c'est ce que nous appelons la répétition, sinon la structure combinatoire de l'inconscient. Qu'est-ce que nous avons pour repérer $ dans l'expérience analytique? Nous n'avons rien d'autre que le jeu combinatoire, c'est-à-dire ce qui en abrégé peut s'inscrire S_1-S_2. C'est ainsi que Lacan noue ces deux concepts de l'inconscient et de la répétition dans le chapitre qui s'appelle "Du réseau des signifiants", et qui met en valeur la fonction de la répétition comme étant la méthode de la psychanalyse. Elle a valeur de méthode, c'est-à-dire que c'est au retour des signifiants que nous nous attachons, pour pouvoir ne serait-ce que situer le sujet. Je vous lis Lacan: *"Là où c'était le* Ich, *le sujet doit advenir. Et pour savoir qu'on y est, il n'y a qu'une seule méthode, c'est de repérer le réseau. Et un réseau ça se repère comment? C'est qu'on retourne, qu'on revient, qu'on croise son chemin, c'est que ça se recoupe toujours de la même façon. Et il n'y a pas, dans le chapitre VII de* La Science des rêves, *d'autres confirmations à sa certitude à Freud que cela - parlez de hasard, messieurs, si cela vous chante, mais moi, dans mon expérience, je ne constate là aucun arbitraire, car ça se recoupe de telle façon que ça échappe au hasard."*

Lacan fait parler Freud à propos de la répétition comme étant du registre de ce qui établit sa certitude à lui, Freud, dans le champ freudien, dans le champ de l'inconscient. On ne peut pas nier, dans la façon dont reviennent les signifiants, qu'il y ait, non pas du hasard, mais une loi. C'est au niveau d'une loi de répétition que le travail même du psychanalyste se déroule.

La connexion de l'inconscient et de la répétition est là absolument tout à fait étroite, avec en même temps la notion que comporte ce retour, à savoir que ça ne fait pas le tout. En même temps que ça se répète - et c'est ça qui est à la racine que ça se répète - y échappe quelque chose. C'est là que la répétition devient comme le témoignage du réel, du réel défini comme ce qui se trouve toujours à la même place et raté dans la répétition.

Vous saisissez, là, la connexion de ces concepts. Premièrement, la structure qui donne son statut à l'inconscient n'est assurée que par la fonction du retour - permettez-moi d'évoquer là, à l'horizon, le "retour à Freud". La fonction de retour est essentielle. *"Pas seulement le retour au sens de ce qui a été refoulé, la constitution même du champ de l'inconscient s'assure du retour."* Deuxièmement, c'est là ce qui saisit la répétition dans les rapports de la pensée et du réel. De telle sorte que la répétition ne doit pas être confondue avec la remémoration hystérique, cette remémoration hystérique dont j'ai déjà évoqué, la dernière fois, qu'elle est faite pour le père et qu'elle est éminemment trompeuse. Mes

patients obsessionnels me reprochent parfois, et même souvent, de faire plus de place à l'hystérique qu'à l'obsessionnel dans ce que je peux en dire ici: *vous semblez avoir des paroles élogieuses pour l'hystérique et méprisantes pour l'obsessionnel.* Eh bien pas du tout! On peut même dire que c'est la clinique de l'obsessionnel qui a permis à Freud d'assurer précisément ce concept du retour. On saisit ce que Freud a appris dans le cas de l'homme aux rats. D'ailleurs, tout ce que Lacan file ici sur l'analyste et l'hystérique, sur Freud et l'hystérique, n'est pas absolument fait pour qu'on considère que ce qui est la porte d'entrée de la psychanalyse en soit également le culmen.

Le point capital, c'est que dans ce Séminaire la répétition soit articulé avec le réel. Le retour des mêmes signifiants opère comme un serrage-ratage d'un point de réel. Nous savons ça. Nous savons ça, mais il faudrait le prendre au sérieux quand il s'agit de la théorie du transfert et du sens qu'a précisément la scission du concept de répétition et du concept de transfert. Quand Lacan dit que le transfert n'est pas une illusion mais *"la mise en acte de la réalité de l'inconscient"*, il faudrait savoir ce que veut dire *réalité*, à savoir que précisément ce n'est pas la mise en acte du *réel* de l'inconscient: *"Je ne dis pas que ce ne soit pas à propos de l'expérience du transfert que Freud pose la répétition, je dis que le concept de répétition n'a rien à faire avec celui du transfert."*

Demandons-nous une seconde ce qu'est la réalité de l'inconscient si c'est le transfert qui est la mise en acte de cette réalité. Le transfert, c'est de l'amour, et le thème constant de ce Séminaire est justement que l'amour est une tromperie. Comment Lacan commença-t-il à aborder le sujet du transfert, sinon par une analyse du *je mens*. Contrairement à ce que veulent faire croire les amis de l'inconscient - comme si l'inconscient pouvait avoir des amis - l'inconscient est menteur. C'est bien Freud qui a mis en cause le mensonge originaire chez des sujets par lesquels il avait précisément pu découvrir le champ de l'inconscient. Donc, ce *je mens*, c'est l'énoncé fondamental de l'inconscient, et c'est en cela qu'il faut distinguer répétition et transfert, qu'il faut valoriser au maximum la distinction de la réalité et du réel dans la définition du transfert comme mise en acte de la réalité de l'inconscient, et qu'il ne faut précisément pas s'arrêter à la réalité de l'inconscient dans la psychanalyse.

Maintenant vous pouvez lire ce que Lacan écrit page 53 du *Séminaire XI*. Vous pouvez le lire parce que moi aussi j'ai réussi à le lire, mais pas tout de suite: *"Cette ambiguïté de la réalité en cause dans le transfert, nous ne pouvons arriver à la démêler qu'à partir de la fonction du réel dans la répétition."* Ca démontre, s'agissant de saisir quelle est l'articulation de Lacan, que le réel est du côté de la répétition, la réalité du côté du transfert, et qu'il s'agit bien, dans ce que Lacan a appelé réel, de ce qui ne trompe pas. On ne peut pas en dire autant de l'inconscient, et c'est pourquoi l'inconscient n'est pas le tout de la psychanalyse.

Il faut que je laisse pour la rentrée le développement que je voulais donner à la question du père. Je ne ferai pas cours avant le 17 janvier, c'est-à-dire que je ne ferai pas cours le premier mercredi de la rentrée, afin de ne pas être tenté de déflorer ce que je compte dire dans un autre lieu. je vous donne donc rendez-vous le 17 janvier dans cette même salle.

VIII

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 17 JANVIER 1990

Je m'excuse d'avoir un petit peu dépassé le quart d'heure universitaire de retard, mais enfin je me suis dit que vous auriez de quoi parler entre vous, et que ceux qui avaient été au colloque qui a eu lieu samedi et dimanche, pourraient raconter aux autres comment ça s'est passé.

Qu'est-ce que le transfert, et spécialement le transfert de travail? Voilà la question que je me pose en ce début d'année civile. En effet, lorsque je dis *année civile*, j'ai tout lieu de croire que cette année, l'année 1990, sera civile, au sens de pleine de civilité, puisque nous assistons au fond à l'émergence du thème de la courtoisie en psychanalyse. Je ne crois

qu'on n'ait jamais fait de Journées d'étude sur la courtoisie en psychanalyse. Mais, après des cours de fureur, il y a maintenant, je l'espère, des cours de courtoisie.

J'ai entendu - j'en témoigne et d'autres peuvent en témoigner - des analystes se promettre d'être courtois les uns avec les autres. Ils se le promettent parce que peut-être ils n'en sont pas très sûrs. En tout cas, ils se le promettent précisément parce qu'ils ne sont pas d'accord entre eux. Ils admettent donc entre eux un dissentiment, un désaccord, un discord, tout en s'engageant à ce qu'on peut appeler une tolérance à l'endroit de ce désaccord.

Peut-être que, pour le banquet lacanien, c'est une première, et peut-être aussi pour le banquet des analystes. En effet, je ne suis pas sûr que ce qui paraît être une certaine paix associative qui règne dans les Sociétés analytiques rattachées à l'IPA, puisse être mise au compte de la civilité. Qu'elle puisse être bien plutôt mise au compte de la crispation et de la sclérose, ne serait pas impossible.

Courtoisie et civilité il y a, il doit y avoir, entre analyste et analysant. Ce terme est expressément employé par Lacan, page 596 des *Ecrits*, quand il évoque *"la civilité puérile et honnête"*, cette civilité qu'on enseigne à l'analyste en formation en la confondant avec la technique analytique, c'est-à-dire la manière de ne pas traiter trop mal votre analysant afin qu'il continue. Lacan admet que, après tout, ça pourrait être, en effet, un chapitre de la technique, mais à condition qu'on ne la réduise pas à ça.

Cette expression de *civilité puérile et honnête* - je la rappelais, je crois, à mon premier cours de cette année - est une expression tout à fait classique. Le premier sans doute à s'être illustré dans la composition de traités de civilité puérile et honnête, c'est précisément Erasme, dont j'ai évoqué les banquets pour entamer l'année incivile. il y a donc un chapitre de la civilité dans la cure. Ce que j'ai dit là ne l'épuise pas, puisque les infractions à cette civilité ont aussi, à l'occasion, toute leur valeur opératoire ou symptomatique.

Mais, la civilité d'analyste à analyste, c'est sans doute plus nouveau. Ou disons - puisque je ne jure de rien - que ça *serait* plus nouveau. Si j'emploie le conditionnel, c'est pour une raison de fond, à savoir que chaque analyste est en guerre avec chaque analyste. On pourrait là utiliser le langage, un langage de théorie politique. Il doit être question, en effet, dans la politique du banquet des analystes, de la politique de la psychanalyse.

Moi, je ne fais pas du tout le poids devant la politique de la psychanalyse. Dans le même écrit de Lacan où j'empruntais *la civilité puérile et honnête*, c'est-à-dire dans l'écrit de "La direction de la cure", j'ai déjà rappelé plusieurs fois que Lacan y propose une tripartition entre tactique, stratégie et politique de la psychanalyse - ce qu'il appelle la politique étant tout à fait liée à l'éthique, et concernant les fins de la psychanalyse, qu'on ne doit pas laisser seulement aux mains des tacticiens et des stratèges. Les contributions de Freud sont éminentes à la théorie de la politique, et il sera donc question des contributions de Lacan à la théorie de la politique.

Donc, en utilisant un langage de théorie politique, pourquoi ne pas dire qu'il y a un état de nature entre les analystes? D'où le problème de la société analytique: comment passer de l'état de nature entre analystes au lien social? C'est la question du banquet: comment manger au banquet des analystes? Qu'est-ce qu'on y mange exactement? Le père mort? Le savoir du père mort? Quel est le menu, exactement, du banquet des analystes? Comment devient-on convive au banquet des analystes?

Là, en court-circuit, on saisit bien que c'est un problème qui se pose classiquement, non seulement pour les analystes, mais aussi bien pour les femmes. Il y a en effet une appartenance entre la position analytique et la position féminine. A quelles conditions une société de femmes serait-elle possible? On en a rêvé, d'une société *Femmes entre elles* - pour reprendre un titre du film d'Antonioni tel qu'on l'a traduit en français, film qui est inspiré, si mon souvenir est bon, d'un écrit de Pavesi qui s'appelle *Le Amiche*, *Les Amies*. il faut voir comment elles sont amies les unes avec les autres! Il y a eu un mythe de la société des femmes, sous les espèces de l'armée, avec les Amazones, et il m'est arrivé de rappeler que c'était à la condition que chacune se brûle un sein afin de pouvoir tirer à l'arc du haut d'un cheval. Il fallait faire le sacrifice d'un sein pour que cette armée de femmes fut possible.

Il se pourrait que les analystes ne puissent faire société que comme les autres, que comme les non-analystes, qui, eux, y arrivent très bien, et en particulier par l'identification. Des identifications, j'en ai distinguées deux l'année dernière: l'identification horizontale, celle qui lie les pareils, les égaux, et l'identification verticale, qui suppose ou s'établit sur un

pas pareil que les autres. Vous avez certainement reconnu là, la mise en place de Freud dans la *Massenpsychologie*, que Lacan nous a rendue lisible, et qu'il a animée pour nous en distinguant l'identification horizontale comme imaginaire et l'identification verticale comme symbolique, comme liée au signifiant de l'idéal, signifiant de l'idéal qui ne peut cependant pas complètement nous cacher l'objet réel qui le soutient. L'année dernière, j'ai montré en détail - reprenant d'ailleurs quelque chose que j'avais traité encore avant - comment on peut suivre minutieusement, dans le détail des *Ecrits* de Lacan, ce léger bouger qui, à cette place, installe d'abord un signifiant, pour ensuite nous y faire voir l'objet plus-de-jouir, l'objet plus-de-jouir à cette place opératoire et comme foncteur de société.

Cette distinction est certainement fondée dans la psychanalyse, mais elle n'a pas attendu la psychanalyse pour être aperçue, à savoir que pour arriver à faire un tout social, il faut - on ne peut pas dire *il suffit* - qu'opère le *pas pareil*. Il s'agit là d'une nécessité de structure et je considère que c'est ce que Lacan a mis en évidence, de la façon la plus simple, la plus élémentaire qui soit, en nous mettant dans la bouche le terme de *plus-un*. Ce plus-un est au fond la formule même qui génère la série, la série récurrente. Il suffit, après tout, de se donner le zéro et le un pour obtenir la suite des nombres entiers. C'est de là, du principe de récurrence, que Lacan a prélevé la fonction du plus-un, et pour la détourner à son usage, c'est-à-dire pour établir un plus-un, si je puis dire, absolu - le plus-un ultime, après quoi il n'y a rien, le plus-un comme tel.

Donc, avec la même expression de plus-un, nous avons, premièrement, le principe même de la série, et, deuxièmement, le fait que ce même nom, dans son usage absolu, c'est-à-dire séparé, désigne ce qui, comme hors de la série, permet de la boucler, de la terminer. Il est hors de la série mais, parce qu'il lui est utile, il y appartient aussi bien. Dans le tout social, la hiérarchie en procède, et il est à la fois comme son sommet.

Là, vous reconnaissez précisément une logique que Lacan a proposée pour les hommes, pour le côté homme de la sexuation, dans les formules de son "Etourdit", qui sont aussi bien des formules de théorie politique, et qui nous montrent - si je peux en donner une version temporelle - comment on passe d'un état dispersif, d'un état de nature où c'est chacun pour soi et chacun contre tous les autres - ou plutôt chacun contre tout un chacun - comment on passe de cet état dispersif à une société bien réglée, à condition qu'un élément plus-un permette de faire l'ensemble des autres. De telle sorte que le *tous* qui aurait le même attribut, et à l'occasion les mêmes difficultés que cet attribut, soit corrélatif d'un *un* qui, lui, si je puis dire, n'en souffre pas. Dans le *au moins un* de cette formule, c'est bien sûr le plus-un qui est inscrit: régime, régime mâle de la société.

C'est sur le fondement de cette formule que Freud a établi les Sociétés analytiques de l'Association Internationale, dont Lacan a pu dire que Freud en avait eu la notion et l'avait établie avant d'écrire la *Massenpsychologie*, laissant entendre que si Freud avait procédé à la fondation de son Association Internationale quelques dix ans plus tard, il s'y serait, enseigné par lui-même, sûrement pris autrement. Il n'est pas impossible, il est même vraisemblable, que le désir de Freud se trouvait bien réalisé par ce schéma de lien social, à savoir d'avoir donné toute l'extension possible au *tous* - et quand je dis *internationale*, ça veut dire le monde, la planète, il n'y a pas d'extérieur. Il a donné à ce *tous* son extension maximale, et on peut dire qu'il s'est préparé de son vivant à en être le père mort. Il s'y est préparé en cessant, par exemple, de se mêler des affaires de ses élèves, des affaires associatives de ses élèves, bien avant qu'il ne disparaisse. Il ne leur a pas fait le coup de Lacan, presque au dernier moment, de les faire revenir à l'état dispersif.

L'Association Internationale, ça va très bien, bravo! Cinquante ans après la mort de Freud, le système tient le coup. Sauf qu'on commence à soupçonner que ce système tient pour le système, et que les malheureux - soyons civils - qui sont pris dans cette affaire-là, commencent bien à douter - on en a des signes ici ou là - que ce système soit bénéfique à la psychanalyse, qu'il en favorise la présence au monde aujourd'hui. Ils sont nombreux - ils ne sont quand même pas tous sans lucidité - à éprouver ça comme un insupportable encombrement, et à essayer, à leur façon, de savoir comment ça leur est arrivé, comment cela a poussé dans la psychanalyse, comment cela a poussé sur l'expérience analytique.

Lacan, lui, a été enseigné par cette expérience. Il a été mieux enseigné que quiconque, parce qu'il l'a été à ses dépens à lui. Il lui en a coûté quelque chose, et c'est ce dont il

témoigne dans son *Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, c'est aussi les dix plaies de la psychanalyse.

Alors, Lacan, il a fait autre chose. Pas d'un seul coup mais petit à petit, au moins en deux coups, en deux coups qui ne sont pas deux coups de cuillère à pot. Il y a un premier coup et un second. Mais il n'a pas encore été satisfait, puisque lui-même a eu le sentiment de s'être embrouillé avec cette affaire-là. Donc, le troisième coup, ça a été de dissoudre. Et ensuite? Ensuite, c'est à nous de nous débrouiller. C'est à nous de nous débrouiller, parce qu'il n'est pas là pour nous dire ce qu'il faut faire. Il arrive à certains de voir encore aujourd'hui Lacan en rêve, un Lacan qui leur dit ou ne leur dit pas quelque chose. Je leur conseille de ne pas s'y fier. Quand Lacan dit quelque chose, il faut beaucoup travailler pour savoir ce que ça veut dire, même en rêve. Et même quand le Conseil de l'Ecole de la Cause freudienne se réunit autour d'une table, ce n'est pas pour la faire tourner - même sur elle-même - afin que, après coups frappés, on sache enfin ce qu'il convient de faire. On a donc, si on porte attention à ce que Lacan a aperçu, intérêt à travailler, à travailler ce qui fut son expérience et dont il a laissé des traces.

Il arrive qu'on parle de l'histoire de la psychanalyse. Ca commençait à devenir inquiétant, comme un signe de la fin, qu'il y en ait autant dans la psychanalyse qui s'intéressent à l'histoire de la psychanalyse et qui fassent des Sociétés d'histoire de la psychanalyse. On avait l'impression que l'oiseau de Minerve était lâché, celui qui ne se lève que quand tout est accompli. Ce n'est pas mal, n'est-ce-pas, que jusqu'à aujourd'hui, au moins dans une petite zone, on n'ait pas l'impression que l'histoire de la psychanalyse soit du passé. Ca fait même un petit peu tourner la tête que de se dire que c'est au présent.

Eh bien, on se trompe. On se trompe parce que l'histoire de la psychanalyse est au futur. Elle est au futur, même quand on la vit aujourd'hui. Les clés en sont dans le passé, c'est-à-dire dans son programme, dans ce qui fut écrit d'avance de la psychanalyse. C'est très compliqué d'arriver à modifier le programme de la psychanalyse. Lacan, il a touché au programme de la psychanalyse en ce qui concerne la cure. Il a trouvé au moins une façon d'écrire beaucoup mieux, de façon beaucoup plus économique, le programme de la psychanalyse. Ceux qui pratiquent un peu ça, je veux dire au niveau informatique, savent le gain que ça représente de simplifier les programmes.

Je ferai tout de suite remarquer, pour qu'on ne se précipite pas dans les portes ouvertes pour les enfoncer - c'est dangereux - que Lacan n'en a pas pour autant méconnu la catégorie du plus-un. Au contraire, cette catégorie, il l'a dégagée, il la mise en évidence. Apprenons, ici, quelque chose du cartel. Beaucoup de monde maintenant fait cartel. Ca s'est même répandu au-delà de la France, à la suite de la dissolution. On s'y est habitué. On s'excuse même d'en reparler, tellement ça paraît acquis. La formule du cartel donnée par Lacan, à l'occasion de quoi il formule le Plus-Un dans l'Acte de fondation de l'Ecole, ça consiste à quoi, sinon à trivialiser le plus-un. Le cartel, c'est une micro-société. Faire des cartels, inviter à ce qu'on fasse des cartels, ça consiste à dire que dès lors qu'il y a ça, que dès lors qu'il y a cette fonction du plus-un, il ne nous appartient pas, au nom de notre bonne volonté, de nos *desiderata*, de la nier, et qu'il s'agit alors de la trivialiser, de faire des tas de micro-sociétés, chacune avec son Plus-Un, et qu'ainsi ce Plus-Un, dès lors, ne soit pas tant une personne qu'une place de structure.

On répète qu'*on peut se passer du Nom-du-Père à condition de s'en servir*. Mais c'est précisément ce que montre le cartel. Le cartel, ça consiste en effet à se servir de la place de structure du Nom-du-Père, pour permettre de s'en passer. Le plus-un d'un cartel, on n'a pas besoin de le mettre en garde pour qu'il ne s'identifie pas au Nom-du-Père. Le cartel est l'une de ces solutions invisibles que Lacan a essayée et qu'il a mise au principe de son Ecole, c'est-à-dire d'un nouveau type de Société analytique qui pourrait se passer du Nom-du-Père à condition qu'elle sache s'en servir.

Ca veut dire, bien entendu, que la structure garde ses droits. On peut toujours parler des Droits de l'homme, mais c'est un fait que l'homme ne garde pas toujours ses droits. Si on ne parle pas des droits de la structure, c'est bien parce que même quand on ne lui reconnaît pas ses droits, elle les garde.

S'en servir du Nom-du-Père, oui, et s'en servir comme d'un outil. Un outil, c'est ce dont on se sert. On ne peut se passer du Nom-du-Père qu'à condition de s'en servir comme d'un outil. C'est cela que Lacan dit aussi au banquet des analystes: *Servez-vous donc! Servez-*

vous donc du Nom-du-Père! Si vous ne vous en servez pas, alors on vous tombe sur la tête, on vous écrase. Vous croyez que vous pouvez, comme ça, faire la folle? A danser sur la tombe du père mort, vous allez le voir revenir.

C'est là une parodie du titre de la pièce d'Eugène Ionesco: *Amédée ou comment s'en débarrasser?* de 1954. C'est bien le problème: le Nom-du-Père ou comment s'en débarrasser? c'est-à-dire: le Nom-du-Père ou comment s'en servir? Lisez la notice car c'est très difficile. Très très difficile. Beaucoup plus coton que de fermer les yeux. Beaucoup plus coton que de clamer partout: *Au-delà du Nom-du-Père!*

Amédée ou comment s'en débarrasser? pourrait nous permettre de renouveler l'apologue de Monsieur Valdemar qui n'arrive pas à mourir et qui parle depuis la zone de l'entre-deux morts. Lacan ne le dit pas comme ça dans les *Ecrits*, parce qu'il n'avait pas encore distingué la zone de l'entre-deux morts - ce qu'il a fait dans son Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*, la formule lui étant venue, si je me souviens bien, d'un de ses auditeurs.

L'histoire d'*Amédée ou comment s'en débarrasser?* c'est que le mort est mort mais que ça ne l'empêche pas de grandir, de grandir dans la mort. Amédée, ce n'est pas le mort. Le mort, on ne connaît pas son nom dans cette histoire. On sait seulement qu'il a une grande barbe blanche. Il est mort d'emblée, tout de suite, et Amédée est celui qui essaye de s'en débarrasser - Amédée et puis sa femme Madeleine. Je ne peux pas vous raconter toute la pièce, même si elle n'est pas longue. Mais vraiment, allez la lire! Ca vaut la peine. Je peux simplement vous indiquer un peu comment ça se termine.

Ca se termine au milieu d'un raffut du diable, puisque de tous les côtés surgissent des soldats américains. Amédée se fait voir au moment où, le corps ayant tellement grandi, il veut le sortir de la maison. C'est très difficile à représenter au théâtre. C'est d'ailleurs si difficile que Ionesco a écrit une deuxième fin plus facile que la première. Avant que le soldat américain aboie - ou quelque chose comme ça -, il se trouve que le corps, le corps grandi du mort, se met à s'enrouler autour d'Amédée.

Là, il ne faut quasiment pas lire les répliques mais les indications scéniques de Ionesco: *"Amédée commence à pivoter sur place (il fait un tour sur lui-même), puis s'apercevant que le corps s'enroule autour de sa taille, il comprend et se met à pivoter de lui-même, pour que le corps continue de s'enrouler, tout en disant: Oui, merci, c'est une excellente idée, les Américains sont très intelligents, c'est bien."*

Puis ils échangent quelques considérations linguistiques sur la langue française et américaine: *"Et surtout tourner les questions, parler beaucoup en périphrases, périphrases, périphrases, périphrases et périphrases, donc ne pas rester immobile, on devient clou, on devient point. En disant ses derniers mots, Amédée a recommencé à tourner sur lui-même."*

C'est donc vraiment, il faut le dire, un apologue du langage et de ce qui reste - un reste plutôt encombrant et qui se met à serrer, un petit *a* qui se met à serrer celui qui est supposé le serrer.

"Cependant l'enroulement du corps autour de la taille d'Amédée qui pivote, pivote maintenant sans parler et de plus en plus inquiet, ne se fait pas sans un sifflement ininterrompu, puissant. Mais trop tard pour s'arrêter, il faut continuer coûte que coûte. Cela a fini par ameuter le quartier. Recrudescence dans le ciel d'étoiles filantes, de feux d'artifices, etc. Les volets des maisons s'ouvrent, les fenêtres s'éclairent, les têtes apparaissent aux étages, la porte du bar s'ouvre, etc. Et apparaît sur le seuil une fille, ainsi qu'un deuxième soldat américain, pendant qu'Amédée continue de tourner sur place, le corps de s'enrouler, et tandis que le bruit des trains augmente, ainsi que les aboiements."

Cette pièce, je ne l'ai jamais vue représentée. Ce serait super. Puis la police arrive, avec le sergent de ville, etc., et *"soudain, il se passe une chose assez surprenante* [parce qu'avant, bien sûr, c'est banal]. *Le corps enroulé autour de la taille d'Amédée s'est déployé comme une voile ou comme un énorme parachute. La tête du mort est devenue une sorte d'étendard lumineux, et l'on voit apparaître, au-dessus du mur du fond, la tête d'Amédée enlevée par ce parachute, puis ses épaules, son tronc, ses jambes* [le corps du mort devient un énorme parachute qui en fait - tout le contraire du parachute - soulève Amédée]. *Amédée s'envole, échappant aux policiers. L'étendard est comme une grande écharpe sur laquelle on voit dessinée la tête du mort reconnaissable à sa longue barbe."*

Et ça continue:

LE SERGENT DE VILLE : Attrapez-le! Attrapez-le!

AMEDEE (s'envolant) : Je m'excuse Messieurs, Mesdames! Ce n'est pas de ma faute. C'est malgré moi. C'est le vent. Je vous assure, ce n'est pas moi!

UN HOMME A LA FENETRE : C'est pas banal.

UNE FEMME A LA FENETRE : Il s'envole! Il s'envole! Il dit qu'il veut pas, mais pourtant il a l'air bien content.

Alors les sergents américains photographient. A l'époque, c'étaient les Américains qui photographiaient, pas les Japonais.

LE PREMIER SOLDAT AMERICAIN (débordant d'enthousiasme) : Hello boy! Hip hip hip hurrah!

MADELEINE : Amédée! Amédée! Descends, Amédée! Tu vas t'enrhumer, tu vas attraper froid.

LE DEUXIEME SERGENT DE VILLE : Amédée! Amédée! Descendez, Monsieur Amédée! Votre femme vous demande.

L'HOMME A LA FENETRE : Fichez-lui la paix, vous autres! A bas la police!

AMEDEE [soulevé par le mort qui a grandi, soulevé de terre par le Nom-du-Père dont l'inflation ne connaît plus de limites]: *Je suis confus, je m'excuse Messieurs, Mesdames, je m'excuse! Ne croyez pas, je voudrais bien rester, rester les pieds sur terre! C'est contre ma volonté. Je ne veux pas qu'on m'emporte. Je suis pour le progrès. Je désire être utile à mes semblables. Je suis pour le réalisme social.*

UNE FEMME A LA FENETRE : Il parle bien.

UN HOMME : Il fait un discours.

AMEDEE : Je vous jure, je suis contre! Je suis pour l'immanence contre la transcendance! Je voulais pourtant assumer le monde. Je m'excuse Messieurs-Dames, je m'excuse beaucoup!

MADELEINE : Descends, Amédée! Je m'arrangerai avec la police. N'est-ce-pas, Messieurs?

LE SERGENT DE VILLE : Mais oui, Madame, certainement! Tout peut s'arranger.

MADELEINE : Amédée! Tu peux venir à la maison.

AMEDEE : Madeleine, je t'assure, tu peux me croire, je ne voulais pas me dérober à mes devoirs. C'est le vent. Moi, je ne veux pas. Ce n'est pas exprès. Ce n'est pas librement consenti [c'est là la dernière phrase d'Amédée, où la présence du consentement a toute sa valeur, n'est-ce-pas?].

MADELEINE - Voyons Amédée! Voyons! Tu ne seras donc jamais sérieux? Tu t'élèves, mais tu ne montes pas dans mon estime!

Il y a là un apologue qui indique bien quels sont les risques du Nom-du-Père. Car évidemment, que le père mort grandisse physiquement, c'est peu probable. Il y a les ongles qui grandissent, mais le Nom-du-Père - le nom du père mort - rien ne s'oppose, au contraire, à ce qu'il grandisse énormément dans la mort. C'est ce qui est arrivé avec le Nom-du-Père Freud. Très certainement. C'est ce qui arrive aussi avec le nom de Lacan. Ils sont nombreux ceux qui s'emploient à faire grandir ce nom, sa renommée, afin qu'elle soit toujours plus grande. Toujours plus grande, et là, comme avec Amédée, ça grandit tellement que ça vous enlève, que ça vous soulève, et qu'il se produit cette bouleversante double transfiguration: Amédée, apôtre de l'utilité, du progrès et du réalisme social, enfin transfiguré, avec le mort enroulé autour de sa taille et devenu un parachute à l'envers. Sublime! Sublime Roumain que Ionesco!

Tout ça est pour l'instant une petite digression, une petite digression qui a commencé par la civilité, la civilité qui ne veut pas dire seulement la courtoisie. La civilité, ça tient au civisme, au citoyen. En effet, cette année, dans ce cours, nous avons affaire au problème de la république analytique, à ses problèmes de civilité précisément, à savoir: comment est-on citoyen de la république analytique? Et aussi, mais c'est la même chose: quel est le degré de dissentiment qui est tolérable dans une république analytique?

Est-ce que le dissentiment vire nécessairement à la dissidence? - comme on s'exprime quand un dissentiment rencontre sur son chemin ce qu'on appelle aujourd'hui un pouvoir totalitaire. Le schéma du pouvoir totalitaire, c'est ça. Le pouvoir totalitaire, c'est un pouvoir qui fait des tout, qui met le paquet sur le tout, qui met le paquet sur la cohésion du tout. Les sociétés sont des tout. Elles sont totalitaires quand tout l'accent est mis sur le tout, quand on en remet sur le tout, quand on désire le tout et la cohésion du tout. Si la république analytique est sur ce modèle, alors, évidemment, le dissentiment devient une dissidence.

Il y a une autre solution, qui est celle de mettre tout dissentiment hors de discussion. C'est ce qui se passe à l'IPA. Le secret du totalitarisme analytique, c'est Babel. Personne ne parle la même langue. L'avenir du dissentiment dans un système de cet ordre, c'est ou de devenir une dissidence, voire une scission, ou de mettre tous les "sentiments", c'est-à-dire toutes les opinions doctrinales, hors de discussion. Ca veut dire que chacun a la sienne et qu'on ne parle pas trop avec le voisin, afin qu'on ne se mette pas sur la figure. On neutralise toute opinion sur la psychanalyse, afin que les psychanalystes puissent vivre ensemble. Ca, c'est la solution IPA. Pour préserver le lien d'association entre les analystes, eh bien, il faut qu'ils parlent ensemble de tout à fait autre chose que de la psychanalyse. On déclare donc que chacun peut soutenir ce qu'il veut. Personne n'ira lui chercher noise. C'est la paix. C'est la paix du cimetière.

Le problème d'Amédée, c'est justement d'avoir affaire avec un cimetière qui n'est pas en paix, et que, pour amener le Nom-du-Père à se reposer tranquillement au cimetière, comme pour donner une sépulture décente à monsieur Valdémar, il faut en mettre un sacré coup. Il faut beaucoup, beaucoup travailler. Amédée, il s'évertue à donner une sépulture à cette énorme chose encombrante, mais finalement c'est l'énorme chose qui gagne, qui l'emporte. Amédée laissera peut-être un bon souvenir à madame Amédée. En peut en effet imaginer

qu'après et grâce à lui, quand il aura été enlevé et transfiguré, les autres en seront débarrassés. Peut-être même qu'il y en a qui ne demandent pas mieux que de souffler, que de souffler là sur la grande voile.

Ce qu'il y a d'intéressant, là, c'est que nous sommes à pied d'oeuvre - à pied d'oeuvre pour démontrer que nous savons y faire avec les nécessités de structure, et que peut-être nous pouvons inventer, à ces nécessités de structure, des issues qui ne paraissaient pas écrites d'avance. Fort heureusement, des nécessités de structure, il y en a deux. Il y a celle qui reproduit la loi de la sexuation mâle, et puis il y en a une autre, celle qui reproduit la formule de la sexuation féminine. Ce n'est pas d'aujourd'hui mais de bien longtemps que je soutiens que ce qui procède de Lacan dans l'ordre institutionnel, doit se conformer à cette seconde forme où on ne peut pas dire *tous*, où il n'y a pas de *tous*. De la même façon, il n'y a pas là de *au moins un*. Ce n'est pas d'aujourd'hui que je le dis, c'est depuis presque dix ans, et il s'agit d'en faire la démonstration - démonstration que c'est ça que comporte cette contre-expérience que Lacan a essayé d'instituer avec son Ecole. En fondant son Ecole en 1964, Lacan a lancé la contre-expérience de l'IPA. Que cette contre-expérience n'est pas été concluante, n'implique pas qu'on ait à renoncer à la contre-expérience.

Mais ce n'est pas là simplement la contre-expérience de l'Ecole de la Cause freudienne par rapport à l'Ecole freudienne de Paris, qui a échoué parce qu'elle n'a pas su ni pu être la contre-expérience concluante de l'IPA, et peut-être aussi parce qu'elle n'a pas su y faire complètement avec le Nom-du-Père. Je ne demande pas qu'on s'hypnotise sur la malheureuse Ecole freudienne de Paris, mais bien qu'on situe là les choses, à ce niveau de structure où seul elles sont saisissables, captables. Pourquoi est-ce qu'il faut les saisir? Pour s'en servir, bien entendu.

Donc, la civilité analytique. C'est très important que quelqu'un comme Eric Laurent puisse faire état avec un collègue, et puis avec un autre, d'un désaccord courtois qu'il a avec l'un et par ailleurs avec l'autre. Parce que si c'est pris au sérieux, ça ouvre à autre chose qu'à un dissentiment constipé, ou qu'à une dissidence, ou qu'à la neutralisation de toute question théorique, parce que ça ferait des bleus.

Donc, le désaccord courtois, c'est une voie. Ca veut dire: *j'ai un désaccord cours-toi*, c'est-à-dire: *vas-y un peu! montre un peu comment tu y réponds! ça m'instruira et peut-être ça en instruira d'autres, et puis, à mon tour, je me mettrai à courir.* Avoir un désaccord courtois avec quelqu'un, ça fait que, ce quelqu'un, on l'invite à avoir aussi avec vous-même un désaccord cours-toi. Ca veut dire qu'on attend quelque chose, non pas de la neutralisation du désaccord, non pas de dire que chacun pour soi fait comme il veut, ni qu'on excommunie, ni qu'on fait seulement la gueule ou qu'on boude - même s'il y a un temps pour tout, dit l'Ecclésiaste: il y a un temps pour bouder, puis il y a un temps pour sourire, et il y a un temps pour se taire, puis un temps pour parler. Ces temps, je les respecte, car, au fond, ces petites contingences, ça va loin, très loin. Je ne voudrais pas accentuer les regrets de ceux qui n'ont pas pu venir au colloque ou de ceux dont je n'ai pas voulu qu'ils viennent, mais il y a eu, durant ce colloque, une inspiration de tous les instants, de tous les participants, et surtout, dans cette inspiration de tous les instants, il y a eu la dernière, celle d'Eric Laurent, qui était un texte rédigé à la hâte pendant que d'autres parlaient, et qui était une offre à disputer. Je ne dis pas *discuter*, n'est-ce-pas, mais *disputer*. Non pas se disputer mais, justement, disputer. Disputer à la place de se disputer.

Voilà un mot que j'aime beaucoup: la dispute. La dispute, ça a trois sens dans Le Robert. Le premier sens, le terme en est vieilli, et c'est dommage car ce n'est pas par hasard. C'est un terme qui était usité dans la théologie, dans l'Eglise. Le premier sens de *disputer* était son sens d'Eglise. Il n'y a pas que du mal dans l'Eglise. L'Eglise, c'est une façon de faire avec le Nom-du-Père, et une façon de faire qui a résisté depuis deux mille ans, et ce sans qu'aucun pape ne prononce sa dissolution, la dissolution de l'Eglise, et d'ailleurs sans qu'il puisse même le faire. Il y a eu des périodes très difficiles: papes, anti-papes, sous-papes, mais ils ont surmonté ça. Cependant, ça continue de tirailler.

Eh bien, dans le cadre de l'Eglise, à condition de rester, comme on le dit très bien, en communion, on pouvait disputer. Evidemment, à l'occasion, ça dérapait, et hop! excommunication. Le premier sens de la dispute, dit Le Robert, c'est *"une discussion sur des points de doctrine"*. Le deuxième sens, peu usité mais plein de sel pour nous, c'est *"la lutte d'émulation pour la possession de quelque chose"*. Il y a dispute quand il y a *agalma* caché

quelque part, quand il y a quelque chose de précieux. On n'est pas d'accord parce que chacun le veut, mais on est au moins d'accord sur ce que ça vaut beaucoup. Troisièmement, la dispute, c'est *"la querelle entre personnes, la lutte violente entre personnes"*. Là, je n'ai pas recopié toute la page du Robert. Les deux premiers sens sont à peine illustrés, mais pour ce qui est de la querelle des personnes et des différentes façons de dire en français *la dispute* au sens de querelle entre personnes, il y a une moitié de page: *le démêlé, le discord, la discordance, la controverse, la disputation*... Ca va jusqu'à *se mettre sur la figure*, en passant par *la querelle de clocher* et *avoir maille à partir avec*. Donc, de la dispute, on voit qu'il y a de la meilleure et qu'il y a de la pire. On peut évidemment passer d'un registre à l'autre.

Moi, il m'est arrivé de dire que je considérais qu'une certaine Ecole était en crise. Ou plutôt non, je ne considérais pas qu'elle était en crise, je considérais qu'elle était dans le malaise et qu'il imposait rapidement de la mettre en crise. J'ai donc dit: il y a la crise. Ce n'était pas si facile à voir, parce qu'au niveau de ce qui fonctionne, au niveau de l'*automaton*, elle est impeccable, elle fait l'admiration. Tous ses rouages continuent de fonctionner. On se demande d'ailleurs s'il y a un pilote dans l'avion, puisque c'est du pilotage automatique, qui laisse le temps au pilote d'aller discuter tranquillement avec les passagers. Ce n'est donc pas une crise de fonctionnement, puisque c'est au contraire parfaitement sur ses rails. Ce n'est pas une crise de fonctionnement, c'est une crise que quelqu'un a très justement appelé éthique, c'est-à-dire une crise de vouloir-être.

L'Ecole dont je parle, effectivement, cessait de savoir ce qu'elle voulait être, et cessait peut-être de savoir, de sa préoccupation avec l'éthique de la psychanalyse dans la cure analytique, comment embrayer ça sur le groupe analytique. Par exemple, certains qui s'occupaient spécialement de l'éthique dans la cure analytique, c'est-à-dire des fins de l'expérience, c'est-à-dire de la passe, et qui avaient été donc par là-même aux prises avec le vouloir-être dans la psychanalyse, eh bien, tout naturellement, tout logiquement, ils étaient conduits à essayer d'embrayer le vouloir-être dans la cure sur le vouloir-être dans le groupe. Bien sûr, c'est là qu'il faut faire très attention. Il ne faut pas y aller au canon. Il faut prendre le temps de saisir comment tout ça est composé, car tout ça est explosif.

La crise, n'est-ce-pas, c'est un état de dispute, un état de dispute qui peut très bien commencer ou donner l'impression de commencer au sens n° 3 du terme de dispute, c'est-à-dire comme une querelle de personnes, c'est-à-dire dans le registre que l'on pourrait dire imaginaire de la dispute, mais qui s'éclaire du sens n° 2, c'est-à-dire la dispute où il est question de ce qui est précieux, de ce qu'il y a de réel dans l'affaire - ce qui devrait se conclure, ou, en fait, vraiment commencer, au sens n° 1, au niveau symbolique de la dispute, là où l'on discute sur les points de doctrine. En tout cas, ça serait bien.

Alfred de Musset a dit que *"le plaisir des disputes, c'est de faire la paix"*. Il a dit ça dans *On ne badine pas avec l'amour.* C'est la première leçon que l'on peut tirer de la crise dont je parlais: on ne badine pas avec l'amour. C'est un titre délicieux, il faut dire, puisque justement, le badinage, c'est un terme de la vie amoureuse. Ca qualifie le fait de se dire des riens, de se dire des choses sans conséquences, de s'agacer un petit peu l'un et l'autre, de se chercher gentiment querelle, douce querelle. Le *on ne badine pas avec l'amour*, même s'il y a des badinages *dans* l'amour, c'est du sérieux *avec* l'amour lui-même. La parole, même la parole qu'on croit de badinage, porte à conséquence. Bien sûr, quand on s'appelle *le gendre de Lacan* ou *le père des petits enfants de Lacan*, c'est un badinage. Ca n'est rien de plus qu'un badinage. Mais c'est là qu'il faut se rappeler qu'on ne badine pas avec l'amour. On s'amuse, on s'amuse, et puis il y a un moment où le rire se fige.

Un des avantages de la crise qu'il y a, c'est que tout le monde peut s'apercevoir qu'on ne badine pas avec l'amour. C'est tout à fait ce que je pense. Et donc, le résultat de cette crise pour l'instant, c'est qu'on parle d'amour. On parle de l'amour de Lacan. Mais le faut-il? Ne le faut-il pas? L'a-t-on? Ne l'a-t-on pas? On parle de l'amour de l'Ecole. Mais faut-il aimer l'Ecole de Lacan ou pas? Si on aime l'Ecole, ne la confond-t-on pas avec une Eglise? Et si on ne l'aime pas, est-ce qu'on n'est pas simplement un mauvais camarade? Voilà des questions qui n'ont pas de réponses simples. Et l'amour de savoir, le faut-il ou ne le faut-il pas? Là, c'est du sérieux. Ca veut dire que justement la question du rapport à avoir avec le Nom-du-Père est posée en termes d'amour.

"Le plaisir des disputes, c'est de faire la paix". Oui, mais enfin je ne dis pas la paix perpétuelle, pour reprendre le titre de Kant: *Un projet de paix perpétuelle*, une paix

perpétuelle entre les Etats par exemple, entre les Etats qui sont dans l'état de nature - c'est un des problèmes d'aujourd'hui. La paix perpétuelle entre les analystes? Je ne suis pas si naïf. Vous avez sans doute lu davantage *On ne badine pas avec l'amour* que *Amédée ou comment s'en débarrasser*. Vous savez donc que cette pièce de Musset ne finit pas très bien. C'est vraiment la fable qui illustre au mieux le dit de Lacan, à savoir que le dialogue entre les sexes est impossible. Il faut voir comment le couple s'emmêle en essayant de dialoguer. Et puis, au-delà de Musset, nous avons d'autres soutiens pour ne pas penser que la paix soit perpétuelle. Nous avons une idée de ce que Freud nous désigne en parlant de pulsion de mort.

La pulsion de mort, c'est ce qui vise en effet à défaire l'ensemble pour que les éléments reviennent à l'état de dispersion. C'est ça la définition du Thanatos freudien. C'est ce qui défait tous les agrégats. A ça, dans le mythe de Freud, s'oppose Eros. Et c'est ça qui définit une crise qui a un lieu, qui a un lieu qui est une Ecole. C'est un affrontement, non pas entre les uns et les autres, mais entre Eros et Thanatos, qui à un moment s'agrippent pour savoir lequel va basculer l'autre, comme dans les épreuves de judo. Mais c'est encore plus compliqué quand on croyait rencontrer Thanatos et qu'on s'aperçoit que c'est Eros, et que le contraire peut être vrai aussi.

Tout cela permet de s'apercevoir que non seulement la question de l'amour n'est pas là pour des dégoisements futiles dans la psychanalyse, mais que c'est au coeur de ce dont il s'agit. Un certain nombre de gens, un certain nombre de nouveaux, de gens neufs, ont par exemple été frappés d'avoir comme une saisie de ce qui faisait lien, lien de l'Ecole, et de n'avoir pas imaginé - puisque chacun, après tout, rencontre son analyste de son côté - qu'il y avait une chaîne qui les liait, qui faisait qu'il y a une Ecole.

On s'est aperçu aussi de quoi? Que la question de la dissolution, même si elle a émergé de façon que l'on peut dire contingente, était aujourd'hui nécessaire - contingente puisque, en effet, ça a été le bon plaisir de Lacan. Il aurait pu avoir un autre bon plaisir, à la Freud, celui de dire: *je les garde tous ensemble et je serai le père mort de cet ensemble*. On peut dire, si on veut, que chez Lacan c'était comme le bon plaisir de Freud. Mais on peut peut-être dire que c'était sa jouissance. Qu'en sais-t-on? Ou que c'était son calcul. Il y a des choses qui peuvent le faire penser, qui peuvent faire penser qu'il y ait eu du calcul qui soit entré là.

La question de la dissolution, qui est entrée dans le Champ freudien de façon apparemment contingente, se découvre aujourd'hui nécessaire. Ca veut dire qu'il y a une appartenance de la question de la dissolution à la psychanalyse même. Ce n'est pas moi qui le dit. J'ai entendu je ne sais combien de personnes qui donnent à ça les sens les plus divers, et ils l'ont dit, ils s'en sont aperçus. Ce n'est pas simplement parce que Freud envisageait d'emblée, quand les relations personnelles entre les membres d'un tout devenaient indémêlables, qu'il valait mieux, à intervalles réguliers, dissoudre, que la question de la dissolution est dans la psychanalyse. On voit bien que Freud, d'emblée, tout en saisissant qu'il ne pourrait pas s'en tirer sans la dissolution, sans faire une place à la dissolution, voulait tout de suite l'automatiser, voulait tout de suite la faire rentrer dans l'*automaton,* et qu'ainsi, à intervalles réguliers, tous les trois ans, on se dissolve.

Mais après? Après, il a oublié ça. Il n'a rien prévu dans les statuts de l'Association Internationale sur ce point. Lui-même ne s'est pas mis dans le cas de Lacan, celui de dissoudre avant de mourir. Je me demande même - il faudra que je le vérifie - si dans les statuts de l'Association Internationale, il y a une clause de dissolution. En effet, à partir du moment où on est une Association Internationale qui représente, croit-on, l'authenticité de la psychanalyse - et que donc hors d'elle point de salut - comment peut-on faire une clause de dissolution qui suppose qu'on donne ses biens à des associations semblables et poursuivant des buts comparables? Ca paraît très difficile.

Peut-être que l'Association Internationale ne peut pas plus être dissoute que l'Eglise. L'Eglise n'a pas de clause de dissolution, sinon cas de Jugement dernier. On ne voit pas, en effet, à quel semblable elle pourrait remettre ses possessions. Quand ça fait des problèmes, eh bien, ses possessions, on les lui rapte. Les Français se sont là spécialement distingués. La fortune de la bourgeoisie française est, comme vous le savez, spécialement fondée sur l'accaparement des biens de l'Eglise. Il y a deux cent ans de ça. Depuis, l'Eglise, elle a des problèmes de trésorerie. On le sait, on nous en entretient.

La question de la dissolution est donc maintenant dans la psychanalyse pour y rester. La question n'est pas de comment s'en débarrasser. La question, c'est: comment se servir de la dissolution qu'il y a?

Je dois dire que je suis parfois saisi de l'innocence des analystes concernant les effets de groupe. Quand on se repère sur les effets de sujet, il ne devrait pas y avoir un tel problème - il y en a un et on va saisir pourquoi - un tel problème à saisir les effets de groupe et pas simplement à vouloir les faire disparaître. Les analystes, ils s'en exonèrent facilement, parce qu'ils s'en exonèrent au nom de la cure, au nom de ce qui serait leur merveilleux maniement de la cure et des effets de sujet dans la cure. Ils s'en tiennent quittes de se comporter à l'occasion très mal dans le groupe, sans civilité.

Je me souviens que quelqu'un avait parlé du réseau de Lacan comme s'étendant de la rue d'Ulm à la rue de Lille, ce qui faisait répondre à Lacan, dans son "Discours à l'EFP" de 68, qui figure dans le numéro 2-3 de *Scilicet: "Je ne crois pas au mauvais goût d'une allusion à mon réseau familial."* Voyez comme en 68 - c'est loin - on parlait de ça. En 68, faire allusion à ça, mais après tout d'assez loin - il y avait beaucoup de monde à la rue d'Ulm - appelait de la part de Lacan la dénégation qu'il ne croyait pas à un mauvais goût, invitant au fond l'autre à y aller carrément s'il voulait y aller, mais en disant que c'est de mauvais goût. On pouvait parler de mauvais goût. Nous, nous sommes bien au-delà de ça.

Donc, au nom de la cure, les analystes s'exonèrent volontiers de leur incivilité dans le groupe, se comportent à l'occasion comme des galapiats, comme des butors, comme des malotrus, disons comme des gens qu'on ne recevrait pas chez soi. Ils se tiennent en effet trop mal, se croyant autorisés, quand c'est des lieux publics, ou quand c'est le groupe, ou bien quand c'est le banquet, à vraiment se déboutonner. Oui, ils s'exonèrent! Ca conduisait quelqu'un, qui a fait l'expérience du groupe analytique depuis sa petite enfance en raison de ses liens de famille, à parler, à certains moments, de *la meute des analystes*. Bien sûr qu'il y a la meute! Je dirai même qu'il faut la meute, et que c'est bien Lacan lui-même qui s'est comparé à Actéon dépecé par ses chiens, pour prix d'avoir voulu forcer dans sa caverne la chose freudienne. En fait, il y a comparé Freud, mais il s'y est lui-même retrouvé comparé dans les faits. Allez voir dans "La chose freudienne" des *Ecrits*. Dans la psychanalyse, le chasseur est toujours menacé de devenir le gibier et, à ce moment-là, c'est à qui se laisse le mieux dépecer, à qui se laisse le mieux manger au banquet, que Diane peut donner la prime. Au banquet des analystes, c'est beaucoup plus intéressant d'être le mets que d'être le convive. Et jusqu'à présent, oui, nous sommes à la table de Lacan, et comme l'a dit quelqu'un: c'est lui qu'on mange.

Je ne laisse rien ici qui serait de l'ordre des reproches, puisque la logique est justement ce qui nous fait passer au-delà du reproche. Se fatiguer un peu, travailler un peu à recomposer les nécessités de structure, ne laisse pas de place au ressentiment.

Les analystes s'exonèrent au nom de ce que la cure serait justement, selon Lacan, *"un lien social nettoyé d'aucune nécessité de groupe"*. C'est vrai, ça doit être vrai de la cure, au moins comme idéal. Disons que l'analyste, étant donné ce qu'est la cure analytique, n'a pas besoin d'un uniforme pour qu'on le reconnaisse. Un avocat, oui. Un avocat, quand il va voir un juge au Palais de justice, il ne peut paraître qu'en ayant mis sa robe noire. S'il n'est pas en robe, il ne peut pas aller devant le juge.

Dans la psychanalyse, l'analyste n'a pas besoin d'un uniforme, mais il paraît qu'à New York, ils s'en étaient à peu près inventé un. D'après Janet Malcolm - je l'avais cité - il paraît que tous les analystes du New York Institute s'étaient passés le mot pour aller s'habiller dans le même grand magasin, et que donc, quand ils faisaient une réception, c'était très embêtant pour les reconnaître les uns des autres.

Voilà une nécessité de groupe: l'uniforme, la décoration, la barrette, etc. Tout ça n'est pas nécessaire aux psychanalystes. Et même l'éloquence, si elle est utile dans l'université, utile dans la place publique, n'est pas indispensable pour l'analyste. Pour faire des interprétations, pas besoin d'avoir un organe sonore, pas la peine d'avoir un petit micro. Je simplifie, là, ce que veut dire *"nettoyé d'aucune réalité de groupe"*.

C'est vrai que le groupe, lui, ne peut pas être nettoyé de sa nécessité de groupe. Il ne peut pas. On peut donc en tirer comme conclusion que nous, nous sommes les spécialistes de la cure comme non-groupe, et que donc nous avons le droit de faire les imbéciles en groupe.

On pourrait même dire que ceux qui ne font pas les imbéciles en groupe doivent sûrement faire les imbéciles dans la cure.

Moi, je ne crois pas ça du tout. Pas du tout! D'abord parce que Freud dit très bien, au début de sa *Massenpsychologie*, que la psychologie de groupe elle commence à deux. Toute la *Massenpsychologie* est faite pour montrer ce que la cure analytique enseigne sur le groupe. Elle met justement en valeur ce qu'il y a d'homogène entre la cure et le groupe. Ca ne veut pas dire que ça se confond. Ca ne se confond pas, puisque d'un côté ça devrait être nettoyé des nécessités de groupe, et que, de l'autre côté, le groupe ne peut pas l'être. Ca ne se confond pas mais ça veut dire que les analystes devraient - *devraient*, c'est-à-dire que ça devrait faire partie de leur cursus - avoir une orientation dans les affaires de groupe.

On parle, d'une façon que je trouve abusive, du refoulé originaire du groupe, du symptôme du groupe. Eh bien, il faudrait savoir démontrer que l'usage de ces termes de la clinique analytique sont justifiés, mais en en parlant sur un autre mode que celui de la dénonciation. S'il est justifié de parler dans le groupe de refoulé et de symptôme, alors il faut démontrer qu'on sait écouter, qu'on sait interpréter, et qu'on sait dans le groupe produire un effet de sujet, à savoir une coupure telle qu'entre vendredi et lundi on n'ait plus les mêmes. Voilà. On peut, par exemple, essayer de montrer ça.

La cure et le groupe. Il ne faut pas, c'est sûr, confondre les deux. Ecoutons Lacan quand il le dit: *"Mon entreprise paraît désespérée (...) parce qu'il est impossible pour les analystes de faire groupe."* Impossible, c'est le mot de Lacan - impossible pour dire que c'est réel. Et ça démontre quoi? Que précisément l'entreprise de Lacan était de former le groupe des analystes. C'est ça qu'il appelle son entreprise: former le groupe des analystes - et certainement dans le désespoir. Ca ne dit pas: *je cherche à former le groupe des analystes en pleurant*. Ca ne veut pas dire dans le désespoir. Ca veut dire en l'absence d'espoir.

Ca veut dire aussi que si on constate l'impossible du groupe analytique, c'est-à-dire son réel, c'est-à-dire la dispersion rémanente des analystes, c'est-à-dire le chacun pour soi des analystes, ce n'est pas forcément pour s'en réjouir. Il y en a certains pour qui, au contraire, ce serait la condition de la liberté et la condition de la psychanalyse. Ce n'est pas ce que dit Lacan quand il évoque le désespoir, le désespoir dès qu'on essaye d'aller à contre-pente de ce chacun pour soi - mais quel Dieu pour tous? -, le désespoir quand on essaye d'aller à contre-pente du cynisme analytique, ce cynisme dont à l'occasion - l'occasion du crime - on a quelques exemples. Par exemple quelqu'un qui arrive à dire tout clairement qu'il a traversé en véritable zombi dix ans de l'histoire de la psychanalyse.

Il est certain que ce n'est pas du tout la modalité affective qu'on entend dans ces propos de Lacan. Pour ce qui est du désespoir, pas besoin d'en appeler à Beckett, à l'école de l'absurde des années 50. Moi, je préfère Ionesco. J'aime beaucoup Beckett, bien sûr, mais, de la même façon que le comique est au-delà du tragique, je préfère Ionesco. Mais enfin, c'est vrai, Beckett est comique aussi.

J'ai commencé en disant que je me poserai la question du transfert de travail, et j'ai fait une grande digression. J'ai dit que je me poserai la question, parce que quelqu'un se l'est posée, et dans un contexte où c'était presque pareil que de me la poser à moi. Ca m'a surpris, parce que je m'étais imaginé y avoir répondu. Je me suis donc dit qu'il fallait y repenser.

Il est maintenant un peu tard pour que j'entame un cours sur le transfert de travail. Je dirai seulement ceci, que c'était plutôt moi - ou d'autres, mais pour moi j'en suis sûr - qui tentait de transformer le transfert de travail en un concept analytique. Ca émerge chez Lacan à un point très précis, avec un sens sans équivoque, étant donné que lier transfert et travail, c'est déjà, n'est-ce-pas, ce qu'a fait Freud. Rapprocher ces deux termes, ça peut se recommander de Freud. Lacan parle pour la première fois du transfert de travail - après il n'a pas mis des tartines là-dessus - au moment de la fondation de son Ecole: *"L'enseignement de la psychanalyse ne peut se transmettre d'un sujet à l'autre que par les voies d'un transfert de travail."* C'est dire que cet enseignement de la psychanalyse a son fondement dans le rapport d'un sujet à un autre. Ca ne concerne pas en tant que tel l'effet de groupe mais bien l'effet de sujet.

Et ça appelle quoi alors, dans la bouche de Lacan? Rien d'autre que la relève de son travail à lui. C'est l'appel à ce qu'on en prenne le relais par un transfert de travail, un transfert qui ne serait pas une identification, certes, mais qui lui devrait quelque chose, à

lui Lacan. C'est ainsi que dans l'Acte de fondation lui-même - il mentionne le transfert de travail dans la note adjointe à l'Acte de fondation - il parle de ce qu'il est prêt à mettre en examen, à livrer à l'examen: *"les impasses éventuelles, que l'induction même à quoi vise mon enseignement engendrerait dans le travail de l'Ecole."*

Donc, ce dont il s'agit pour lui précisément, c'est, par le travail de son enseignement, d'induire chez un autre - et éventuellement un autre autre, disjoint, et encore un autre - d'induire chez l'un ou chez l'autre un travail qui prendrait le relais du sien. C'est proposer alors que surgisse un ensemble qui ne doit rien, ou qui doit le moins possible, au père mort. Le père mort, c'est celui qui se tourne les pouces pendant qu'à côté on bosse. Ici, au contraire, il s'agit *"d'en prendre de la graine"*, comme il disait. C'est-à-dire qu'il s'agit d'un rapport - je ne sais pas si c'est un père - à un travailleur, et d'obtenir que ce travailleur en induise un autre à travailler, et puis encore un autre à côté, et qu'éventuellement ces différents autres acceptent de communiquer dans ce qui alors peut s'appeler une Ecole - une Ecole que Lacan définit par un seul mot: le travail.

C'est pourquoi une Ecole n'est pas une Société analytique. Une Société - je reviendrai la fois prochaine sur ce qui distingue une Société d'une Ecole - n'a pas à sa tête des gens qui travaillent nécessairement. Elle est supposée avoir à sa tête des gens qui ont travaillé, qui sont déjà à la retraite, ou qui peuvent l'être. Dans une Ecole, on ne prend pas sa retraite. Et précisément, ce que nous avons préservé, à un moment de difficulté de l'Ecole de Lacan, ça a été les chances du transfert du travail de Lacan à tels ou tels autres, ça a été de ne pas boucher les voies du transfert du travail de Lacan.

A la semaine prochaine.

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
IX - COURS DU 24 JANVIER 1990

Nous revenons au transfert de travail. La source en est la phrase de Lacan: *"L'enseignement de la psychanalyse ne peut se transmettre d'un sujet à l'autre que par les voies d'un transfert de travail."*

Il arrive qu'on me reproche beaucoup de choses, par exemple que je vous entretiendrais ici, parfois, de sujets, de thèmes, de querelles qui ne vous concerneraient nullement, qui ne concerneraient que les psychanalystes entre eux, et même, parmi ceux-ci, qu'un groupaillon, dont on ne voit pas pourquoi les éventuelles difficultés seraient mises sur la place publique. En effet, ici, c'est la place publique. C'est soi-disant l'université - cette salle est payée par l'université et c'est au titre de la fonction que j'occupe à l'université que je parle ici - mais en même temps c'est la place publique, puisqu'il n'y a pas de contrôle à l'entrée. Donc, potentiellement, c'est tout le monde, et en attendant, c'est effectivement n'importe qui. Vous êtes n'importe qui, et je veux bien admettre que vous ne vous sentiez pas concernés par certaines références de ce que je dis ici, et même par les références qui m'inspirent ce que je dis ici. Je veux bien l'admettre, et c'est précisément pourquoi j'essaie de faire en sorte que vous - n'importe qui - vous y sentiez concernés. Je sais que ça ne va pas de soi et c'est pourquoi je fais des efforts pour que le débat de la psychanalyse puisse venir à intéresser n'importe qui, et qu'il ait lieu sous le contrôle de tous.

Je crois par là être dans le fil de l'orientation de Lacan. De la même façon qu'on a pu dire jadis que *"la guerre était une chose trop sérieuse pour être laissée aux généraux"*, eh bien, la psychanalyse aussi est chose trop sérieuse pour n'être laissée qu'aux psychanalystes. S'il y a, semble-t-il, un enseignement à tirer de l'histoire de la psychanalyse, c'est bien celui-ci. Ce qui en est un exemple parmi d'autres, c'est ce qui conduisait Lacan, selon sa formule, à faire de ses *Ecrits "appel à l'attention"*, à les sortir du registre où ils étaient confinés, celui de revues plutôt confidentielles et professionnelles.

Donc, ce reproche, je ne le trouve pas infondé. Je transfère en effet ici des problèmes qui ne sont pas ceux de tout le monde, qui ne sont pas ceux de l'étudiant, qui ne sont pas ceux de celui qui vient ici pour capter quelque chose du savoir psychanalytique. Mais j'essaie, sur cette base, de faire en sorte que n'importe qui - ce *pas concerné* ou ce *très peu pour moi* bien compréhensibles étant donné ce que je raconte, étant donné même que ce que j'évoque de l'atmosphère sociétale des psychanalystes pourrait très bien décourager l'innocent - j'essaie donc de faire en sorte que ce n'importe qui, que ce *très peu pour moi*, s'éveille à la notion qu'il en va, dans ces débats, d'une mise ou d'un enjeu qui concerne tout le monde.

Dans quoi je me déplace, j'ai, bien entendu, non seulement affaire au *très peu pour moi* du n'importe qui, mais aussi affaire, éventuellement, à une réticence des psychanalystes - y compris ceux qui sont beaucoup à dire sur la famille et sur la place exagérée qu'elle aurait dans la psychanalyse. J'ai affaire avec la réticence des psychanalyses, celle que le linge sale ne soit pas lavé en famille. Eh bien oui! je pense que le linge sale de la psychanalyse doit être lavé en public. C'est la seule chance qu'il devienne un peu plus propre.

Ceci était en matière de commencement pour aujourd'hui, et dont je pense que vous verrez que c'est fondé en doctrine. Ce n'est pas une question de goût, c'est une question d'orientation dans la psychanalyse.

Donc, Lacan, il nous dit: *"L'enseignement de la psychanalyse ne peut se transmettre d'un sujet à l'autre que par les voies d'un transfert de travail."* Mettons ça en discussion, mettons ça en dispute.

Ce point est le dernier de la note adjointe à l'Acte de fondation de son Ecole. C'est ce qui occupe le septième point de cette note adjointe qui s'intitule "De l'Ecole comme expérience inaugurale". C'est de 1964. Nous sommes un peu plus de vingt-cinq après, un quart de siècle, et l'Ecole n'est plus, en ce sens, une expérience inaugurale. C'est une expérience dont nous avons déjà des résultats que nous pouvons apprécier.

Je n'ai aucune intention - je le note - de prendre cette phrase comme un dogme. Apparemment, dans certains milieux de la psychanalyse, on se fait maintenant un plaisir d'accoler à mon nom, ou à celui de l'ECF, l'adjectif de *dogmatique*. Ca fait slogan. On voudrait que comme Achille au pied léger, on puisse dire: *Jacques-Alain Miller le*

dogmatique. Moi, je ne prends pas cette proposition de Lacan comme un dogme, puisque j'entends au contraire la disputer. Un dogme, c'est ce qui ne se discute pas, c'est ce qu'on adopte le petit doigt sur la couture du pantalon. Je n'invite pas du tout à prendre cette proposition de cette manière-là. Je ne crois pas donner l'exemple, quand je parle ici, de prendre quoi que ce soit comme un dogme. Le postulat, ou l'axiome, c'est quelque chose de différent. L'axiome, c'est ce qu'on adopte sans discussion au départ, pour voir quelles conséquences ça a, et pour apprécier si à l'aide d'un certain nombre de règles de démonstration qu'on a adoptées, on tombe sur une contradiction, sur une absurdité ou pas. L'axiome n'est pas un dogme.

Cette phrase à disputer, Lacan la donne comme une véritable révélation, comme quelque chose qu'il dévoile. Pour situer le contexte de cette phrase, il peut suffire pour l'instant que je vous le précise en vous donnant la phrase précédente: *"A ceux qui peuvent s'interroger sur ce qui nous guide* [dans la fondation de cette Ecole] *nous dévoilerons sa raison."* Puis vient la phrase que j'ai citée et qui est au tableau.

Il s'agit donc, dans cette proposition, de ce que dévoile Lacan comme ce qui le guide dans l'Acte de fondation de son Ecole. D'école, il n'en avait pas avant et il a fallu qu'il se décide à en créer une, donc à introduire dans le champ freudien un concept, un fonctionnement tout à fait inédit auparavant, et dont il explicite le détail dans cet Acte de fondation. Mais, *in fine*, il dévoile ce qui l'a lui-même orienté dans la production de cette nouveauté.

Au fond, au moment même où il se pose, lui, et pour la première fois, comme un guide, comme un fondateur, il met plutôt l'accent sur le fait qu'il est plutôt guidé, et qu'entre celui qui guide et celui qui est guidé, il n'est, si je puis dire, qu'une sorte de guidon. *Guidon* est un mot qu'on peut employer avec la même ambiguïté que le mot d'*agent*, celui que Lacan utilise pour qualifier le pseudo-maître du discours. Dans ses quatre discours, en haut à gauche, vous avez le maître du discours à la place de l'agent. L'agent recèle exactement la même ambiguïté que le guidon, c'est-à-dire qu'il agit sans doute, mais parce qu'en définitive il transmet une impulsion venue d'ailleurs. L'agent, c'est un pseudo-maître. De la même façon, ce n'est pas le guidon qui de lui-même décide où va la bicyclette. Quand c'est le cas, alors c'est patatras!

Lacan se présente là comme tout à fait autre chose, si je puis dire, qu'un conducator. Ce qui est le conducator dans l'affaire, c'est une raison. C'est une raison qu'il s'agit de dévoiler. Ce n'est pas le mystère du phallus, en l'occurrence, qu'il s'agit de dévoiler comme le secret de toute l'affaire. Dire que ce qui me guide est une raison, c'est dire par exemple que ce n'est pas l'inspiration, et que ce n'est pas non plus mon bon plaisir. Ce n'est ni l'inspiration ni mon bon plaisir mais une raison, ou disons une thèse, une thèse susceptible d'être argumentée: argument bon, argument mauvais, à chacun d'apprécier, de disputer ce dont il s'agit.

Voilà donc la thèse du transfert de travail: une raison, et qui a guidé Lacan dans la fondation de son Ecole. Je propose de l'examiner, d'en débattre. Procédons par ordre, pas à pas, et prenons d'abord cette thèse comme un dit. En effet, quand je dis que c'est une thèse susceptible d'être argumentée, vous remarquerez que Lacan ne l'argumente pas, mais qu'il la pose, qu'il la dévoile. Evidemment, c'est un langage qu'on n'emploie pas ordinairement dans les argumentations: *je vais vous dévoiler le point en discussion*. Au fond, l'argumentation, là, elle reste à faire.

Remarquez déjà tout de suite que c'est à dire qu'il s'agit d'une raison et de ne pas raisonner le moins du monde dessus mais de la poser dans son dévoilement, que ça vous met au travail. Ca oblige à construire cette argumentation qui manque. Ca induit à recomposer une argumentation dont on a tout lieu de supposer qu'elle a été faite par Lacan. Cette argumentation, il ne la dévoile pas. Il ne fait que poser sa thèse, et ne serait-ce que par cette méthode-là, il me met à moi, vingt-cinq ans plus tard, au travail - au travail de recomposer son argumentation.

Donc, allons-y! Allons-y et remarquons, premièrement, que c'est une thèse qui concerne la psychanalyse. Elle concerne la psychanalyse et donc, comme dirait Monsieur de La Palice, elle ne concerne pas autre chose. Elle ne concerne pas la littérature, les mathématiques, le cinéma, la musique, la danse, etc. Elle concerne la psychanalyse et, deuxièmement, elle concerne non pas la pratique de la psychanalyse, non pas sa clinique, non pas sa politique, mais son enseignement. Troisièmement, elle concerne plus

précisément la transmission, et même le comment de la transmission, de l'enseignement de la psychanalyse.

Est-ce que c'est dogmatique ce que je viens de dire? C'est tout simplement lourd. J'essaie de lire ça vraiment comme une langue étrangère, en partant plutôt de l'idée que je ne comprends pas, que ce qu'on peut en comprendre tout de suite n'est pas exact. Evidemment, je pars de l'idée que ça vaut la peine de se casser la tête dessus. Se casser la tête dessus, est-ce que c'est aussi dogmatique? Il y a, en effet, des gens qui pensent que ça ne vaut pas la peine de se casser la tête dessus. Je respecte ça. Ca s'appelle la paresse. La paresse d'esprit oppose une inertie très difficile à mouvoir. D'ailleurs, cette phrase concerne comment est-ce qu'on peut essayer d'émouvoir la paresse d'esprit qui est la nôtre, et celle de tous fondamentalement.

Il y a aussi ceux qui pensent que ça vaut la peine de se casser la tête sur tout. Ca vaut la peine de se casser la tête sur Lacan mais aussi sur Mélanie Klein, sur Winnicott - sur tout! Sur Maud Mannoni, sur Françoise Dolto... Mais on ne peut jamais se casser la tête sur tout. On n'a pas assez de tête pour ça, ni assez de temps. Et puis il y a, il faut l'admettre, des choses qui sont trop molles pour qu'on se casse la tête dessus. Il faut des choses très dures pour arriver à se casser la tête. Moi, j'ai le sentiment d'avoir vérifié que s'était payant de se casser la tête sur Lacan, que ça fait des très grosses bosses, mais au fond très intéressantes. A défaut d'avoir la bosse des mathématiques, on peut avoir la bosse de la psychanalyse en se cognant la tête sur Lacan. C'est peut-être une bosse artificielle. C'est ce qui se passe en effet quand le guidon fait des siennes, mais, à ce moment-là, si on en réchappe, c'est payant.

J'essaye ici de me saisir moi-même en flagrant délit de dogmatisme. Ca ne vous surprendra pas: je n'y arrive pas pour l'instant.

L'enseignement de la psychanalyse, qu'est-ce que c'est? C'est là, au fond, le sujet de la phrase de Lacan, et commençons donc par là, en suivant l'ordre d'une analyse grammaticale. Nous avons le sujet de la phrase: *l'enseignement de la psychanalyse*. Qu'est-ce que ça peut viser, l'enseignement de la psychanalyse? Nous savons déjà que l'enseignement de la psychanalyse n'est pas celui des mathématiques. Mais est-ce qu'on dit *enseignement de la psychanalyse* au même titre qu'on dit *enseignement des mathématiques?* On peut dire oui, on peut dire non. Ce n'est pas tout à fait clair. Moi, je pencherai pour utiliser l'équivoque du génitif. Ca peut alors ou bien vouloir dire que la psychanalyse est enseignée comme les mathématiques sont enseignées, c'est-à-dire par des professeurs de psychanalyse - les mathématiques sont enseignées par des professeurs de mathématiques -, ou bien ça peut vouloir dire que la psychanalyse enseigne.

On pourrait aussi poser la question de savoir si ça viserait le professeur de psychanalyse. D'abord, est-ce que ça existe, un professeur de psychanalyse? Peut-être maintenant, depuis 1968-69, depuis qu'il y a un Département de psychanalyse, peut-on dire qu'il y a des professeurs de psychanalyse. Mais je ne crois pas que ni moi ni mes collègues du Département de psychanalyse, nous nous considérions comme des professeurs de psychanalyse. Personne n'a mis ça sur sa carte de visite - par peur de ridicule. De fait, aux yeux de l'université, il y a peut-être un Département de psychanalyse mais il n'y a pas de professeurs de psychanalyse. S'il y avait des professeurs de psychanalyse, il y aurait une association des professeurs de psychanalyse, un syndicat des professeurs de psychanalyse, et puis ils fraieraient avec les professeurs d'autres disciplines, alors que ce n'est vraiment pas le cas. En plus, en 1964, tout ça - le professeur de psychanalyse, le Département de psychanalyse - n'existait pas.

Entre les deux versions - la psychanalyse est enseignée et la psychanalyse enseigne - je penche pour lire cette phrase comme visant ce que la psychanalyse enseigne. Bien sûr, on peut la lire autrement. On peut la lire de l'autre manière. Mais l'autre manière, non seulement elle est moins intéressante, non seulement elle ne tient pas compte de ce qu'il y aurait de spécifique dans l'enseignement de la psychanalyse, mais elle ne permet pas très bien de rendre compte de la suite de la phrase. C'est ce que je vais essayer de montrer.

Je vais vous le montrer comme on le montre dans la critique textuelle. Ce n'est pas dogmatique, la critique textuelle. Ca consiste, quand il y a un auteur, une oeuvre, à repérer les répétitions, à repérer des thèmes récurrents. C'est une méthode fort importante pour la psychanalyse, dont Lacan mettait en valeur qu'elle se tient au niveau du textuel et non du référentiel, que ce qui a préparé la psychanalyse, c'est le savoir textuel. C'est une référence

qu'il fait dans son texte sur la passe, texte qui, trois ans plus tard, vient compléter son Acte de fondation, et qui articule quelque chose de la fin de l'analyse. Je ne vois donc pas pourquoi je refuserai, lisant Lacan, à employer la méthode de la critique textuelle qui, après tout, est celle qui permet de déchiffrer, à un autre niveau, les langues étrangères, celles qu'on ne connaît pas. C'est la méthode de Champollion pour le déchiffrement des hiéroglyphes. Cette méthode, c'est la méthode de la répétition, dont Lacan dit précisément, dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, qu'elle est à proprement parler la méthode freudienne: s'occuper du retour des signifiants et du réseau qu'ils forment.

Si je veux fonder la lecture de cette phrase à partir de l'interprétation du génitif, comme quoi ça vise ce qu'enseigne la psychanalyse, je n'entends pas le prouver seulement par la critique textuelle. Mais je ne vois pas pourquoi je me priverais d'y avoir recours, alors même que je pense avoir, depuis un certain nombre d'années, vérifié l'adéquation de cette méthode pour frayer les voies d'une intellection de Lacan. Ca, ce n'est pas dogmatique. C'est même plutôt expérimental, si je puis dire, et fondé dans la psychanalyse.

Evidemment, pour faire cette critique textuelle, il faudrait avoir co-présents l'ensemble des énoncés de Lacan, ce qui n'est à personne et pas le sien non plus. Il peut suffire de quelques sondages. Quel sondage plus naturel que celui d'aller voir son écrit intitulé "La psychanalyse et son enseignement", texte de 1957 qui figure dans ses *Ecrits*, précisément à la page 437?

Dans cet écrit qui reproduit une communication faite à la Société française de philosophie, Lacan présente un argument, ou disons qu'il s'est fait précédé par un argument distribué aux membres de cette Société, comme c'est l'habitude. Cet argument est divisé en deux parties, et chacune a un titre qui est fait de la moitié d'une phrase. La première partie a comme titre: "La psychanalyse, ce qu'elle nous enseigne..." Et la seconde partie a un titre qui termine la phrase interrompue: "...comment l'enseigner?" Eh bien voilà, au fond, le mouvement même qui, sous le titre de la conférence "La psychanalyse et son enseignement", anime Lacan. Le titre de la conférence, ce n'est pas "L'enseignement de la psychanalyse", c'est "La psychanalyse et son enseignement". On constate donc que quand Lacan traite de l'enseignement de la psychanalyse, le mouvement même de son approche est cette scission entre ce qu'enseigne la psychanalyse et les voies de l'enseignement. Le *comment l'enseigner?* vise bien les voies par lesquelles on peut enseigner ce qu'enseigne la psychanalyse.

J'amène donc ça comme premièrement. Je vais pas à pas, parce que j'entends que ce soit aujourd'hui aussi un cours de méthode.

Deuxièmement, je vais à l'autre bout de l'enseignement de Lacan. J'ai pris 57 qui est avant 64, et maintenant je vais à 1973 - même chez Lacan il y a une chronologie -, quand on lui pose la question, reprise de Kant, qui lui-même l'avait reprise d'une longue tradition: *que puis-je savoir?* La réponse de Lacan, après le rappel fait que le sujet de l'inconscient ne se situe que du discours analytique, c'est une question: *"Quoi de là peut se dire, du savoir qui ex-siste pour nous dans l'inconscient?"* Et en donnant comme exemple une proposition clinique sur la perversion - c'est un exemple plein de sens mais je ne vais pas aujourd'hui expliquer pourquoi c'est cet exemple-là qui est pris - Lacan ajoute: *"Si cela se vérifie* [dans l'expérience analytique] *est-ce enseignable à tout le monde, c'est-à-dire scientifique, puisque la science s'est frayée la voie de partir de ce postulat?"*

Je répète cette citation pour que vous en preniez note. Je ne sais pas si prendre en note une phrase de Lacan c'est dogmatique. C'est possible. Mais il est très difficile de discuter les choses, de discuter les phrases, et de ne pas être d'accord, si on ne les a pas devant les yeux. C'est beaucoup plus dogmatique de sortir des propositions qu'on n'a pas le temps de noter. Vous voyez que je cherche vraiment où je suis dogmatique. Je trouverai peut-être...

Là, dans cette phrase, j'observe le même mouvement que dans "La psychanalyse et son enseignement" de 1957, c'est-à-dire la scission entre ce qu'enseigne l'expérience analytique et le problème des voies de son enseignement, précisées ici d'être à tout le monde. Ca me paraît très important, après tout, d'aborder la question de l'enseignement de la psychanalyse par le biais de cette scission-là.

Raisonnons un petit peu. Est-ce qu'on pourrait dire: *la mathématique, ce qu'elle enseigne, comment l'enseigner?* Est-ce qu'on peut soutenir ça? Vous voyez, là, disputer des points de doctrine. Moi, j'aime ça. Je me retiens d'habitude d'étaler, non pas mes vacillations, mais mes passages méthodiques du pour au contre. Mais c'est ce que je fais quand je prépare. Je

passe du temps, avant d'avancer quelque chose, à méthodiquement ébranler les choses que je formule. Je passe du pour et je vais au contre, et puis je fais l'argument. Après, une fois que ça a été concassé de cette façon-là, je le présente ici.

Il y a un personnage que j'aime bien du théâtre de Courteline, un personnage qui s'appelle Barbemolle - ce n'est pas n'importe quel mot - et qui dans la pièce - je crois que c'est *Un client sérieux* - est l'avocat de Lagoupille. Il défend donc Lagoupille et, au cours de la séance du tribunal, le Substitut du Procureur lit dans le Journal Officiel qu'il est destitué. Alors le Substitut fait savoir qu'il s'en va: *"Je m'en vais."* Le Président lui dit: *"Mais si vous vous en allez, il faut remettre."* Et le Substitut de répondre: *"Ecoutez, je serais bien fou de servir cet Etat qui me révoque."* Alors il enlève sa toge, et puis hop! il s'en va. Il faut donc remettre les débats, mais le Président s'exclame: *"Ah! mais c'est vous, Maître Barbemolle, qui êtes nommé Substitut à sa place.*" Et Barbemolle: *"Eh bien alors, qu'à cela ne tienne, inutile de remettre!* Et il se déplace de sa place d'avocat pour prendre celle du Substitut du Procureur. On l'entend ensuite, sur les mêmes faits, faire la plaidoirie exactement inverse que celle qu'il avait prononcée en tant qu'avocat. D'où le *mol* de son nom, qui au fond désigne assez bien la flexibilité dialectique dont il fait preuve.

Eh bien, il faut savoir faire Barbemolle quand on se mêle de raisonner. Je ne le fais pas plus souvent afin de ne pas affoler tout le monde, mais je trouve beaucoup plus intéressant de défendre des thèses avec lesquelles je ne suis pas immédiatement en sympathie. C'est toujours beaucoup plus intéressant, comme exercice, de se forcer à défendre des thèses pour lesquelles on ne se sent pas d'affinités. Là, il faut vraiment se casser la tête. Il m'est arrivé de proposer de disputer des points de doctrine et ça m'enchanterait de faire le Barbemolle, de défendre le pour et puis le contre. Je ne le fais pas, je vous l'ai dit, parce que j'ai déjà pu vérifier, jadis, les effets d'affolement qui s'ensuivent. Disons qu'il faut commencer par être Barbemolle pour arriver à être Barbedure. En effet, on ne s'arrête pas là. Même dans *Un client sérieux* de Courteline, il y a le jugement. Donc, généralement, je garde le débat pour moi. Même si j'en laisse filtrer quelque chose, je donne plutôt mes conclusions.

Posons-nous donc la question de savoir si nous pouvons dire: *la mathématique, ce qu'elle enseigne, comment l'enseigner*? Ca fait valoir qu'on peut le dire de la psychanalyse, et ce parce que c'est une pratique, parce qu'elle donne lieu à une expérience et qu'il y a des enseignements de l'expérience. Mais c'est autre chose d'arriver à transmettre les enseignements d'une expérience à ceux qui n'ont pas l'expérience. Dans la mesure où la psychanalyse est une expérience et qu'il y a des enseignements de l'expérience, on peut comprendre, quand on l'a faite, que ça fait problème de transmettre les enseignements de cette expérience à ceux qui n'ont pas l'expérience. Par contre, on pourrait dire que la mathématique n'étant pas une expérience, ça n'a aucun sens de poser la question de savoir comment enseigner ce qu'elle enseigne. Mais est-ce sûr que la mathématique ne soit pas une expérience? On ne peut pas régler ça en deux coups de cuillère à pot.

D'ailleurs, les mathématiciens - à distinguer des professeurs de mathématiques, qu'ils sont le plus souvent aussi - les mathématiciens, c'est-à-dire ceux qui créent des mathématiques, qui inventent dans l'ordre des mathématiques - je dis *qui inventent* mais on peut aussi dire *qui découvrent*, puisqu'il y a des mathématiciens platoniciens, et même fort nombreux, qui pensent qu'ils ne sont que des explorateurs d'un pays inconnu, inconnu mais où les choses sont déjà là - eh bien donc, les mathématiciens créateurs, ils essaient à l'occasion de témoigner, quand ils font des confidences - je n'ai pas eu de patients mathématiciens créateurs, on peut penser que quand on est mathématicien créateur, on peut se passer de la psychanalyse - ils essaient de témoigner de leur vie avec les mathématiques. Ils essaient de dire comment on invente les mathématiques, pas comment on les enseigne, mais comment on les invente. Ils essaient d'enseigner comment on les invente.

Je dois dire - mais peut-être que je me trompe - que ce qu'ils arrivent à communiquer par là est généralement désastreux, même si ça a l'air tout à fait authentique. Il y en a un qui dit qu'il faut beaucoup dormir, et puis qu'il arrive qu'au réveil on ait la bonne idée. Ou bien un autre qui raconte qu'il se cassait la tête sur un problème depuis des années, puis qu'il s'est arrêté d'y penser, et que c'est en manquant une marche dans l'escalier, pof! qu'il a trouvé la solution. Un mathématicien qui s'appelle Adamar - grand mathématicien français -

a fait un ouvrage célèbre pour recenser les occurrences de découvertes mathématiques - en particulier, si je me souviens bien, mais je n'ai pas eu le temps de vérifier, la découverte des fonctions fuchsiennes - et ça donne lieu à de superbes récits. Mais il faut bien dire que c'est très peu méthodique. On peut cependant constater qu'autour d'un certain nombre de mathématiciens, il se produit de l'invention mathématique, et que leurs élèves sont conduits, sont induits, à inventer des mathématiques.

Il faut qu'on avance et je ne vais donc pas m'étendre indéfiniment sur ce point passionnant. Je laisse ça comme chapitre à ouvrir un jour sur l'enseignement de la création. Les Américains, ils essaient ça. Il y a dans les universités américaines des classes de littérature qui sont de *creative writting*, où, en général à prix d'or, on amène un grand écrivain, un poète, qui est censé apprendre aux gens à devenir des romanciers, des poètes, etc. J'ai lu quelque part un article où on disait qu'en général ça ne donnait pas grand chose, qu'il n'était pas sûr que l'investissement valait l'*output*, mais que ça permettait à un certain nombre de créateurs, qui n'avaient sans doute pas suivi des cours de *creative writting,* de vivre doucettement au sein de l'université. Il y a là un chapitre pour une enquête sur l'enseignement de la création. Qu'est-ce qui a été tenté? Qu'est-ce que ça donne? Dans quel ordre est-ce que ça donne? Est-ce que ça donne dans les mathématiques? Est-ce que ça donne dans la littérature? Passionnant!

Mais est-ce que ça justifie que de la mathématique, on puisse dire: *ce qu'elle enseigne, comment l'enseigner?* Quand on fait des mathématiques, on peut poser qu'il y a d'emblée un *tout le monde* à l'horizon. Il faudrait défendre que ce qui est intrinsèque aux mathématiques, c'est la démonstration, en tant que tous sont susceptibles de pouvoir la refaire potentiellement. De structure, les mathématiques ont ce *tout le monde* à l'horizon. Elle s'est frayée la voie à partir du postulat qu'il y a des énoncés qui sont enseignables à tout le monde.

Eh bien alors, rigolons - je ne sais pas si ce rire est dogmatique - rigolons et ricanons, puisque à quoi ça arrive ce beau discours qui potentiellement vise tout le monde? Ca arrive à ceci, que personne ne comprend les mathématiques, les mathématiques en train de se faire. Il y a beaucoup, vraiment beaucoup moins de monde à y comprendre quelque chose qu'à Lacan et qu'à la psychanalyse. Dans les mathématiques en train de se faire, la dialectique fait que partant de ce *tout le monde*, on arrive à ceci, que seulement certains petits spécialistes perdus dans le monde arrivent à suivre les derniers résultats de ce qui s'élabore. Un mathématicien, pour se présenter à un autre mathématicien créateur, il ne suffit pas qu'il dise qu'il est mathématicien - *mathematicus sum*, il faut qu'il dise s'il est un algébriste ou un géomètre, et qu'il aille très loin dans la spécification. Là où ça se passe, c'est bien quand il y a dix ou quinze personnes dans le monde qui peuvent dire: *oui, oui, on a refait la démonstration et ça colle*. C'est à ça qu'on arrive à partir du postulat *tout le monde*, et c'est là que c'est drôle.

On peut même disputer ce point-là. En effet, est-ce qu'on peut définir les mathématiques par la démonstration? En un sens oui, et en un autre sens non. On a en effet beaucoup d'exemples de mathématiciens qui témoignent de l'illumination qu'ils ont eue du résultat, ou de l'illumination qu'ils ont eue du théorème, bien avant d'arriver à en faire la démonstration. L'illumination a été instantanée, puis après il a fallu se mettre au boulot pour arriver à démontrer, à mettre en forme, afin que les autres soient d'accord. Vous avez à l'occasion ce témoignage d'une certitude préalable à la démonstration.

De plus, pas plus tard que ce matin - c'est quand même merveilleux - on apprend, pas mal de siècles après, quelque chose sur Kepler, qui menait son combat pour démontrer que les sphères célestes ne suivaient pas des orbites circulaires. C'était là un préjugé immémorial. Etant donné la dignité supérieure du monde céleste, l'imminente dignité du cercle, il aurait été indigne des planètes de suivre un autre chemin qu'une orbite circulaire parfaite. Tout ça a duré, comme on le sait, jusqu'à Kepler, qui a dit que ce sont des ellipses. Scandale! On avait touché au symbole, c'est-à-dire qu'on avait disjoint, dans le symbole, le symbolique proprement dit et l'imaginaire. C'est un exemple qui retient Lacan, à partir de Koyré, dans son texte consacré à Jones et intitulé "Théorie du symbolisme". Eh bien, aujourd'hui, on apprend que le pauvre Kepler avait, dans l'entreprise de convaincre les autres, trafiqué tous ses calculs, pour prétendre qu'il les avait obtenus de l'expérience en regardant ce qui se passait dans les cieux. Un professeur américain vient d'annoncer que

c'était un grand faussaire astronomique. Il croit pouvoir démontrer que les chiffres de Kepler ont été faits absolument à partir de ses dessins eux-mêmes, et pas du tout à partir des planètes. Moyennant quoi il ajoute que ça n'enlève rien à la grandeur des savants, etc. Certainement que ça ne lui enlève rien! Ca se situe justement dans cet écart entre la certitude et la démonstration, une démonstration qui est là évidemment de l'ordre expérimental.

Tout ça permettrait de disputer ce point encore longtemps mais je crois que l'on peut abréger le débat pour aujourd'hui. Que les résultats doivent pouvoir être enseignés à tous, admettons que c'est là le postulat, la base même - la base invisible - du discours scientifique. Ca ne veut pas dire que *scientifique* est équivalent à *enseignable à tous*. Ce n'est d'ailleurs pas ce que dit Lacan. Ca dit que c'est une condition, une facilitation pour l'introduction du discours de la science, que c'est ce qui a permis le frayage de la voie scientifique.

Admettons que la science ait frayé la voie à partir du postulat *enseignable à tous* et voyons que cette définition porte avant tout contre l'initiation. Qu'est-ce que c'est qu'une initiation? C'est, si l'on veut, un enseignement, mais qui repose sur un certain conditionnement du sujet, c'est-à-dire sur une transmutation subjective à partir d'une expérience. Je ne suis pas en train de définir la psychanalyse, n'est-ce-pas? On pourrait s'y tromper. Je suis en train de définir l'initiation par une transmutation subjective comme résultat d'une expérience. L'initiation, par définition, ça n'est pas pour tous. Aujourd'hui même, étant donné que le marché, les informations du marché, ont comme postulat que ça doit, comme pour la science, être pour tous, nous avons ce qui s'appelle le délit d'initié, qui veut dire qu'il y en a certains qui ne communiquent pas avec les autres et qui se gardent le bon truc. On voit bien aujourd'hui, dans les anecdotes contemporaines, cette tension, cette opposition entre l'initiation et le *pour tous*, entre le *pour quelques-uns*, et le *pour tous*. C'est une tension qui est à la base aussi bien de la science que du marché. Quelques-uns sont élus, choisis, parce qu'ils ont fait de grands efforts d'initiation, et donc, pour avoir accès à ce savoir d'initiés, il faut être passé par l'expérience. L'initiation, ça concerne un savoir et la transmission d'un savoir, mais sous condition d'être passé par une expérience donnée.

Si on voulait disputer ce point - je ne fais que vous ouvrir la perspective - on pourrait trouver très amusante la manière dont s'est frayé dans le monde le chemin de le philosophie des Lumières, de l'*Aufklärung*, celle justement qui professe que ça doit être pour tous et qui met en avant les conséquences humanitaires du discours de la science. Qu'est-ce que c'est la philosophie des Lumières? - sinon transmettre un postulat, le postulat du *pour tous*, du domaine épistémique au domaine éthique. C'est dans ce sens que Lacan peut dire que Kant traduit Newton dans le domaine de la morale. La philosophie des Lumières, c'est ce qui a répandu, et avant tout dans sa valeur morale, ce *pour tous*. Mais qui a accompli ça? Quels ont été les agents tout à fait actifs de la transmission de la philosophie des Lumières? Eh bien, c'est quand même une secte initiatique, à savoir la Franc-maçonnerie, et ça, c'est quand même impayable! La philosophie des Lumières a été comme ça supportée par une secte initiatique. Enfin, il y a eu beaucoup de thèses sur la Révolution française: complot des franc-maçons, etc. C'est une vision de l'histoire qui, bien entendu, est un peu étriquée. Mais enfin, indiscutablement, là, l'initiation a servi à la diffusion d'un *pour tous*.

Je laisse ça de côté pour arriver à cette pratique, à cette curieuse initiation ou à cette curieuse science inventée au XIXe siècle par un médecin viennois juif, et qu'on appelle la psychanalyse.

Ah! comme j'aimerais parler de la psychanalyse du point de vue où elle aurait disparu. Dans quelques siècles peut-être... Essayer, à titre d'exercice, d'expliquer la psychanalyse à des gens qui n'en auraient jamais entendu parler, ça serait vraiment passionnant comme expérience. Mais jusqu'à présent, j'ai eu beau me déplacer beaucoup ces dix dernières années - et j'espère beaucoup moins les dix prochaines -, je n'ai jamais vraiment parlé devant des gens qui n'avaient jamais entendu parler de la psychanalyse. Je ne sais pas si on peut encore en trouver.

De toute façon, il faut dire que la psychanalyse ne s'est pas frayé la voie à partir du postulat de l'enseignable à tout le monde. On ne peut pas dire ça comme on le dit de la science. La psychanalyse s'est au contraire frayée la voie à partir de ce qu'on ne peut dire qu'à un seul, et d'abord du côté de l'analysant. De lui viennent des confidences, des aveux,

des abandons, tout cela qu'il ne livrerait pas si c'était pour le public, pour plus d'une personne. On peut dire qu'il y a un certain nombre de phénomènes qui ne tiennent qu'à cette intimité. Il y a des tas de phénomènes qui ne se produiraient pas si le sujet ne pouvait se livrer dans cette intimité spéciale, particulière. Il y en a certains qui sont mis dans des états pas possibles par la psychanalyse, et qui tiennent justement à cette offre ou à cette possibilité de ne dire qu'à un seul. C'est au point qu'on peut dire que le dispositif analytique lui-même a des effets d'induction, par exemple d'intensification du transfert.

On pourrait objecter qu'on ne voit pas pourquoi il faut qu'un sujet se mette dans cette position-là, pour finalement faire l'expérience d'états dont il ferait tout à fait l'économie s'il ne s'y livraient pas dans l'intimité. Ne jamais se retrouver avec une seule personne pour en parler: il y a eu des recommandations comme ça, en particulier en ce qui concerne les femmes. On avait repéré que c'était dangereux pour elles de ne dire qu'à un seul dans l'intimité. De la même façon qu'à certains moments la police interdit des attroupements de plus de cinq personnes, on pourrait dire: *pas moins non plus!* Ne jamais être moins de cinq quelque part. Vous pouvez faire des cartels à cinq mais pas à moins.

A l'opposé de l'enseignable à tout le monde, il est donc tout à fait essentiel, dans la psychanalyse, de ne dire qu'à un seul dans l'intimité, et il en va de même du côté de l'analyste. L'interprétation analytique ne vaut que dans le particulier et dans l'occasion, dans l'instant. L'interprétation, si l'on veut, c'est du savoir. Mais c'est justement un savoir qui se trouve enseigné à un seul, et à ce moment-là, pas à un autre. C'est tout à fait à l'opposé du *tous* et de l'omnitemporel de la vérité mathématique, cette vérité qui fait, comme je l'ai dit, beaucoup de mathématiciens platoniciens. Ils sont tellement enthousiasmés, ravagés par l'omnitemporalité, par la validité à jamais de la démonstration - certainement étant donné leur postulat de départ - qu'ils sont au fond platoniciens.

C'est là que l'on peut saisir, avec le Lacan de *Télévision*, que le discours analytique ne procède que de l'un, c'est-à-dire du particulier et pas de l'universel, pas du *pour tous*. Et c'est à ce moment-là, une fois qu'on a bien ça dans la tête, qu'on s'aperçoit que commence la question de l'enseignement de la psychanalyse, à savoir: ce qui s'enseigne de l'un à l'un, comment l'enseigner à tous?

Dès 1948, Lacan - et ça nous montre que cette rampe-là, il la tient depuis très longtemps - décrit la transmission de la psychanalyse comme une transmission par récurrence. Il dit que c'est une expérience entre deux sujets dont l'un est l'analyste, et qui peut être reprise par l'autre sujet avec un troisième. On obtient là un effet de récurrence. Il y a l'expérience analytique où il y a l'analyste qui est là, et puis ça peut continuer avec l'autre aussi quand il sera analyste, et ainsi de suite. Ainsi se transmet la psychanalyse. De telle sorte qu'on peut reconstituer à la façon biblique la généalogie d'un analyste. On tombe finalement sur Freud. On retombe sur Freud après quelques décrochages. C'est une transmission par récurrences. Dès 1948, il n'échappe pas à Lacan - voyez la page 103 des *Ecrits* qu'il m'est arrivé jadis de commenter - que c'est une voie *"apparemment initiatique".* Tout est dans l'*apparemment.* La psychanalyse ressemble à une initiation parce qu'elle se transmet d'un sujet à un autre et qu'il faut y être passé.

Comment Lacan pense-t-il, à l'époque, résoudre cette question? *"Les résultats de l'expérience analytique peuvent-ils fonder une science positive?"* se demande-t-il en 1948. C'est encore la même question en 1957, et puis encore en 1964, et toujours en 1973. En 48, la réponse est rapide. Oui, dit Lacan, si *"l'expérience est contrôlable par tous".* Voilà le *tous* déjà présent ici. Dans ce paragraphe, Lacan se fait une objection un peu simple pour avancer son *pour tous*, à savoir l'objection que les résultats de la psychanalyse ne seraient liés qu'à *"une certaine aire de la culture"*. Ca veut dire que l'OEdipe vaut pour nos sociétés, mais que les autres ne connaissent pas ça. Voilà l'objection que Lacan évoque, celle selon laquelle la psychanalyse ne vaudrait que pour notre culture, et il dit que non, puisque ses résultats peuvent être relativisés. Ils peuvent être relativisés afin de servir à tous, conformément *"au postulat humanitaire, inséparable de l'esprit de la science"*.

Je ne m'occupe pas ici du détail de la réponse mais de l'articulation, toujours la même, à savoir: comment peut-on passer de *l'un à l'un* au *tous?* Comment peut-on passer de l'expérience analytique où c'est au fondement de l'expérience de ne dire qu'à un seul - et ça enseigne quelque chose, ça a des résultats - à un enseignement pour tous? Comment

transfère-t-on ça au *pour tous?* C'est le même problème tout au long de l'enseignement de Lacan.

C'est là que s'inscrit la thèse du transfert de travail. Qu'est-ce qu'elle dit finalement, cette thèse? Elle évoque la transmission d'un sujet à l'autre, c'est-à-dire une transmission par récurrences de ce que la psychanalyse enseigne. C'est justement, à ce niveau-là, tout à fait à l'opposé de ce que je fais ici. Ce que je transmets - pour autant qu'ici je transmets quelque chose -, je ne le transmets pas à un autre, je le transmets à une foultitude. Donc, vous saisissez pourquoi, si on prend au sérieux ce *transmettre d'un sujet à l'autre*, il vaut mieux interpréter l'enseignement de la psychanalyse comme je le disais et pas comme le professeur en chaire.

Cette proposition de Lacan a l'air de dire que la transmission du savoir dans la psychanalyse ne peut se transmettre que d'un à un autre, c'est-à-dire que son enseignement ne peut pas être distinct des conditions de l'expérience elle-même. C'est d'ailleurs ce que comporte l'idée de psychanalyse didactique. L'idée de psychanalyse didactique, c'est précisément l'idée que l'enseignement de la psychanalyse se fait dans les conditions de l'expérience analytique. A cet égard, avec cette phrase, on aurait, conformément à la chronologie, une thèse d'avant le mathème, puisque dans *Télévision* Lacan parle d'une transmission à tous par la voie du mathème - et il ne faut pas oublier le lieu où il formule ce texte: c'est vraiment à une foultitude innombrable et invisible qu'il s'adresse. On pourrait donc relativiser cette thèse de Lacan en disant que c'est une thèse d'avant le mathème, qui n'a l'air de prévoir un enseignement de la psychanalyse que dans le cadre de la psychanalyse didactique, que dans le cadre confidentiel, récurrent, d'un sujet à un autre.

Mais regardons ça de plus près. De quelle transmission s'agit-il? Est-ce que ça vise l'expérience analytique? Si ça visait l'expérience analytique, si c'était une description de l'expérience analytique comme vecteur de la transmission de l'enseignement de la psychanalyse, alors il faudrait dire que l'enseignement de la psychanalyse ne peut se transmettre d'un sujet à l'autre que par les voies du transfert, que par les voies du travail de transfert. En effet, le transfert dans la psychanalyse, c'est ce qui traduit que le savoir ne se transmet à ce niveau-là que par Eros. De quel savoir s'agit-il? Que le savoir qui *ex-siste* dans l'inconscient - c'est-à-dire qui subsiste hors, hors de votre portée - ne peut être subjectivé - et nous croyons que c'est un fait de l'expérience analytique - que par les voies du transfert. De ce savoir fermé qu'est le savoir de l'inconscient, on n'arrive à en saisir quelque chose que par les voies du transfert, que par les voies du travail de transfert. L'enseignement de l'inconscient ne peut être transmis au sujet que par les voies du transfert. En l'occurrence, c'est l'amour qui met au travail. C'est de l'amour qui s'adresse au savoir et, le résultat, c'est un travail - celui de l'analysant - qui se fait sous l'égide de l'amour. Evidemment, il faut faire sa place à une antinomie éventuelle du travail et de l'amour. Par exemple, dans l'hystérie, l'amour de transfert peut faire obstacle au travail de transfert. C'était le sentiment des premiers analystes, et même d'un certain nombre d'autres après.

Donc, c'est là la question: de quel savoir s'agit-il? La thèse, elle vise autre chose. Elle vise la transmission à un autre de ce que la psychanalyse enseigne, et elle formule, là, des voies qui ne sont pas celles du travail de transfert inventé par Freud, nommé par Freud, mais celles du nom inventé par Lacan, celui de *transfert de travail.* Ca veut dire exactement que le travail lui-même est transféré de l'un à l'un. C'est de ça qu'il s'agit dans cette thèse. Il s'agit que le travail soit transféré.

On peut d'ailleurs se demander de quel un il s'agit, dans la mesure où dans l'expérience, selon la mise en place de Lacan, c'est l'analysant qui travaille, et que l'analyste, lui, il ne travaille pas. Il ne travaille pas, il fait l'acte, il supporte l'acte. De telle sorte qu'il serait très amusant de lire cette phrase de cette façon-là: *l'enseignement de la psychanalyse ne peut se transmettre de l'analysant à l'analyste - non de l'analyste à l'analysant - que par les voies d'un transfert de travail, et ceci dans la mesure où dans l'expérience, même si c'est l'analyste qu'on paye, c'est l'analysant qui travaille.* En tout cas, c'est la mise en place que Lacan a proposée plus tard, distinguant la fonction de l'acte de l'analyste du travail de l'analysant. Ca serait beaucoup plus efficace de lire cette phrase dans ce sens, à savoir que c'est l'analysant qui doit induire l'analyste à travailler.

Qu'est-ce que ça veut dire que le travail soit transféré de l'un à l'autre ou de l'un à l'un? Ca veut d'abord dire qu'il ne suffit pas de transférer des résultats. Il ne suffit pas de transférer les conclusions, les contenus. Il ne suffit même pas de transférer les mathèmes, de les écrire au tableau, pour que vous les preniez sur votre petit cahier et que vous partiez ensuite avec le petit cahier: *j'ai le mathème dans la poche!* Le mathème, en effet, c'est la possibilité d'un transfert intégral de la lettre: vous emportez la formule avec vous. On pourrait écrire, comme ça, des petits fascicules de résultats psychanalytiques, comme il y a des petits fascicules de résultats mathématiques, qui servent d'anti-sèches à l'occasion. Mais comme on ne fait pas d'examens au Département de psychanalyse, il n'y a pas non plus d'anti-sèches de psychanalyse.

Le transfert de travail veut donc dire qu'il ne suffit pas de transférer les résultats. C'est même pourquoi Lacan pouvait dire que ce qu'il pouvait transmettre avant tout, c'était un style. Il ne faut pas s'expliquer ça du côté *comment s'habillait-il*, du côté du mimétisme. Dire, lorsqu'il s'agit de transmettre, que ça s'appelle un style, c'est la même chose que de dire qu'il s'agit de transférer du travail. Il s'agit, si vous voulez, de transférer un style de travail. On en a vu, des stylistes de la psychanalyse! On a tous été un peu comme ça: faire du Lacan. Mais transférer un style, c'est la même chose que de dire qu'on ne transfère pas les contenus, les thèmes, les formules. En ce sens, transférer un style, c'est la même chose que transférer le travail, transférer le travail lui-même. A moi, on m'a dit assez souvent, parmi les collègues, d'un air parfois un peu apitoyé: *ah oui, pour ça, vous savez mettre les gens au travail!* Comme si j'étais une sorte de contremaître. Mais je n'ai jamais fait ça en tant que contremaître. J'ai plutôt fait ça par un effet d'induction.

Qu'est-ce qu'il faut pour que le travail soit transféré de l'un à l'un ou, comme le dit Lacan, d'un sujet à l'autre? Il faut d'abord que le premier un travaille, c'est-à-dire qu'il donne l'exemple du travail. C'est d'ailleurs le principe de la morale antique, à savoir l'*exemplum*, l'exemple. Evidemment, dans l'expérience analytique, ou plutôt dans le discours analytique, l'analyste ne travaille pas. C'est l'analysant qui travaille. Il travaille du transfert, comme on dit travailler du chapeau. L'analysant travaille, alors que l'analyste supporte l'acte analytique. C'est l'analysant qui fait la tâche. De telle sorte que, d'une certaine façon, l'analyste, il donne le mauvais exemple. En effet, si la fin de l'analyse est l'identification à l'analyste dans le discours analytique, alors l'art de se tourner les pouces, l'art de la boucler, devient le nec plus ultra, le critère même de l'être-analyste.

Vous ne connaissez peut-être plus trop ça au Département de psychanalyse ou dans l'Ecole de la Cause freudienne. Mais il faut se rappeler qu'avant 74, dans l'Ecole, justement fondée sur la raison du transfert de travail, c'était le dernier chic. De telle sorte que ce même Département de psychanalyse, avant qu'il ne soit réformé par Lacan en 1974, était peuplé d'un certain nombre de créatures, de collègues, qui à l'époque mettaient leur point d'honneur à arriver dans ce qu'on appelait leur séminaire, puis à s'asseoir, et puis à donner l'exemple du silence, qu'un certain nombre d'audacieux, mal instruits, mal polis, au bout d'un certain temps, commençaient à rompre, démontrant par là leur insuffisance.

Laissons cette satire que vous trouvez déployée par Lacan dans son écrit intitulé "Situation de la psychanalyse en 1956". On n'a jamais écrit une "Situation de la psychanalyse en 1973", et c'est dommage, parce qu'on aurait vu ces phénomènes s'être reproduits au sein même de l'Ecole de Lacan. C'est dommage qu'il n'y ait pas eu cette satire. Il y a quelqu'un qui avait commencé à l'écrire, à savoir Gérard Miller. Justement en 1974, au moment de la réforme du Département de psychanalyse, il avait aperçu ce genre de phénomènes et il avait commencé un certain nombre de portraits satiriques des différents types. Il en a laissé filtrer un ou deux, et ça a aussitôt été apporté à Lacan, pour dire: *Arrêtez-le! Arrêtez-le!* Lacan l'a arrêté. Gérard Miller doit avoir gardé ça dans ses cartons. Sans doute que ça aurait rendu plus difficile la réforme du Département, que ça aurait fait enrager un certain nombre de personnes, mais je regrette que ça n'ait pas été fait, ne serait-ce que pour garder la mémoire de ce moment.

Donc l'analyste, dans l'expérience analytique, n'est pas à la place du travail. Il faut alors supposer que la thèse du transfert de travail ne vise pas l'analyste dans sa fonction clinique, dans sa fonction de cure, mais l'analyste qui s'emploie à enseigner la psychanalyse, et qui, par là-même, se trouve dans une position homologue à celle de l'analysant. Ca veut dire que la thèse du transfert de travail, qui est au fondement du concept de l'Ecole, concerne

l'analyste non en tant que maître mais en tant que travailleur. Il s'agit des analystes travailleurs. C'est bien ce que réclame Lacan à la fin de son Acte de fondation: *"Je n'ai pas besoin d'une liste nombreuse, mais de travailleurs décidés."*

Là, ce n'est pas d'amour de savoir qu'il s'agit, comme l'indique déjà cet adjectif de *décidé*, qui reviendra sous la plume de Lacan, dans *Télévision*, pour qualifier le désir. Il ne s'agit pas d'amour du savoir mais de désir de savoir, c'est-à-dire de travailleurs qui vont contre l'ignorance, au sens du refoulement. Comme le formulait Lacan au même temps que *Télévision: "Il n'y a d'analyste qu'à ce que ce désir* [de savoir] *lui vienne."*

Donc, ce dont il s'agit dans la thèse de Lacan, c'est bien de la transmission du désir de savoir, avec le travail qui s'ensuit, et de la question: comment la psychanalyse peut-elle transmettre le désir de savoir? On a bien l'idée que la psychanalyse induit l'amour du savoir, qu'elle induit le travail de transfert. L'induction du transfert par l'expérience analytique, c'est amplement développé. Mais ce dont il s'agit ici, c'est de voir comment la psychanalyse pourrait induire le désir de savoir et le transfert de travail.

Ca renouvelle la problématique de la fin de l'analyse. La fin de l'analyse, ce n'est pas seulement le transfert d'acte ou la relève de l'acte analytique par l'analysant venu à être analyste. Prendre ça par ce biais, c'est aller tout de suite vers la solution de l'identification, même s'il s'agirait de s'identifier à l'analyste dans ce qu'il a d'inimitable. C'est à l'occasion ce qu'on nous propose dans les parages lacaniens. C'est en fait une identification hystérique à l'Autre en ce qu'il a d'inimitable dans son rapport au caviar - au caviar qu'on espère bien se taper, bien sûr. La fin de l'analyse, c'est tout à fait différent de lui trouver, même en la voilant, une solution dans l'orientation de l'identification ou du transfert. Je dis que dès qu'on se contente de parler, avec un vocabulaire lacanien, de *liquidation du transfert* ou de *chute du sujet supposé savoir*, on est toujours conduit à la solution de l'identification.

La solution lacanienne de la fin de l'analyse est une solution qui ne met pas en jeu l'identification mais le transfert en tant qu'il ne revient pas à zéro. C'est même là le fondement de la logique du fantasme et de son groupe de Klein modifié, à savoir qu'aucune des trois opérations de la logique du fantasme - l'aliénation, la vérité, le transfert - ne revient à zéro. La solution d'identification, c'est que Klein devient le même, alors que la solution du côté du transfert de travail, c'est que l'un reste l'Autre.

Qu'est-ce que c'est que la passe? On prend ça du côté d'un *Oh! ça lui passera*, ou d'un *Oh! ça lui est passé* - au sens de séparer, laisser tomber. Sans doute Lacan a-t-il mis l'accent là-dessus dans la passe: on laisse tomber. Mais il y a un tout autre sens de la passe, à savoir le sens de passer le témoin. Il y a un sens de l'expression même de *passe* qui est exactement synonyme de *transfert*, à savoir que ça passe de l'un à l'un.

Qu'est-ce qui va passer, à la fin d'une analyse, de l'un à l'un? Est-ce que c'est la divine paresse de l'analyste qui doit passer? Sans doute, pour le bien de l'acte, faut-il que quelque chose de cette divine paresse passe. A l'occasion, c'est ce qu'on fait dans le contrôle, où l'apprenti qui arrive se sent tellement responsable de tout ce qui a lieu dans l'expérience: *ai-je bien fait ou mal fait? Suis-je aussi bien que mon analyste?* D'un autre côté, il est vrai aussi qu'il faut lui enseigner la paresse, c'est-à-dire ne pas gêner le cours de l'expérience analytique, ne pas gêner le travail en cours, ne pas encombrer l'analyse avec sa responsabilité. Mais ce n'est pas le transfert de paresse qui est le coeur de la fin de l'analyse. C'est bien le transfert de travail, et le contrôle, à mon sens, est un des lieux électifs du transfert de travail. La passe, sans doute, sur un versant, c'est quelque chose qui tombe. Ce quelque chose qui tombe, si l'on veut, c'est le transfert, c'est le travail de transfert. Mais la passe c'est aussi quelque chose qui est transféré: le travail précisément.

Qu'est-ce qui tombe? Lacan le dit. Il le formule de cette façon-là spécialement au sujet de la passe. Ce qui tombe, pour chacun, c'est la cause de son horreur de savoir. C'est la cause de son refoulement. Lacan le dit ainsi: *"De sa propre à lui, détachée de celle de tous, horreur de savoir"* - ce qui veut dire: dans le particulier le plus réduit, dans le particulier qui s'oppose au *tous*. Le nom freudien de l'horreur de savoir, nous le connaissons, c'est la castration. Il s'agit ici précisément de la cause de la castration. Dans la passe, ce qui est supposé tomber, c'est la cause de l'horreur de savoir. C'est bien pourquoi il y a un autre versant de la passe qui est le désir de savoir. On s'hypnotise sur ce qui tombe, mais il faut en voir les conséquences. Si vraiment ça tombe, alors c'est le désir de savoir qui se trouve libéré, engendré, transmis.

C'est pourquoi, quand j'ai eu à écrire trois mots sur la désupposition de savoir comme critère de la fin de l'analyse, j'ai épinglé l'inhibition. En effet, si l'expérience analytique lève les inhibitions, la première qu'elle a à lever, ou l'ultime, c'est précisément l'inhibition qui arrête le sujet sur les chemins du savoir - pas du savoir initiatique mais du savoir qui s'obtient par le travail. On dit *désupposition de savoir*, mais quelles conséquences tire-t-on de ce que l'Autre ne sache pas? La conséquence dont il s'agit dans la passe, c'est ce que j'ai à savoir sous les espèces du travail. Non pas par la divination, non pas par la bonne nature, non pas par l'inspiration, mais à partir de faire les preuves, c'est-à-dire à partir de ce que j'ai à démontrer. La passe est donc aussi le pas à partir de quoi le *tous* peut prendre un sens.

Le transfert de travail est sans doute un autre type de transfert que le transfert analytique. Le transfert analytique, dans ses coordonnées, il repose, bien sûr, sur ce que l'Autre sait. Il repose précisément sur le savoir qui ex-siste dans l'inconscient, et il se fait pour un Autre qui est là, qui est payé pour être là. Le transfert de travail, par contre, il se fait pour les autres, et même pour ceux qui ne sont pas là, c'est-à-dire pour tout le monde: les vivants, les vivants à venir, et même les morts - comme la science.

C'est aussi un transfert qui s'adresse au non-savoir. C'est pourquoi la question est de savoir ce qu'on fait avec le signifiant de l'Autre barré. Est-ce qu'on en fait simplement le Sans-Foi dont parle Lacan? Est-ce qu'on en fait simplement la notion qu'il n'y a pas de vérité? Est-ce qu'on en fait simplement permission pour le cynisme? Là, la passe prend le sens d'un *Oh! ça m'a passé, ça m'a passé, je n'y crois plus!* On voit alors s'avancer le non-dupe comme *culmen* de l'analyse. Mais ce n'est pas là ce dont il s'agit. Ce dont il s'agit, c'est que de l'Autre barré, on tire la conséquence du travail. C'est précisément parce que l'Autre ne sait pas, qu'il y a lieu de construire, de démontrer - de démontrer à partir de ce que la vérité est effet de signifiant. Pour ça, il faut être dupe du signifiant, et plus précisément du discours analytique.

A côté de la formule qu'*il n'y a pas d'Autre de l'Autre* - qui traduit cette absence fondamentale de garantie - Lacan met une autre formule qui est qu'*il n'y a pas de transfert du transfert*, ce qui veut dire qu'il y a le transfert et point. Ce transfert n'est pas ramené à zéro par l'analyse. L'Analyste de l'Ecole n'est pas un animal sans transfert. Ce n'est pas le sujet pour qui le transfert aurait été ramené à zéro. C'est au contraire celui qui veut faire quelque chose à partir de l'Autre barré. C'est au contraire le dupe, celui qui se propose comme dupe du discours analytique, et pas simplement celui à qui *ça a passé*, au sens de *c'est tombé*. C'est un sujet qui se sert du manque dans l'Autre ou du manque de l'Autre pour un travail, c'est-à-dire sur le fond de son ignorance et sur le fait que l'Autre ne sait pas. C'est un sujet qui, pour cela, et si l'Ecole est ce qu'elle doit être, se lie à elle. Par là, la cause analytique est un lien indissoluble.

Je continuerai la semaine prochaine.

X

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 31 JANVIER 1990

J'ai, la dernière fois, essayé de me défendre pied à pied d'être dogmatique. Apparemment je n'y suis pas arrivé, puisque, après le pied à pied, j'ai accéléré. J'avais même, la dernière demi-heure, les jambes à mon cou. J'ai commencé comme un marcheur de fond, un marathonien, et puis j'ai terminé comme un sprinter. Mais peut-être qu'il vaut mieux faire comme ça, plutôt que de commencer par le sprint et finir à pas très lourds. On a donc pu me dire que j'avais été assez dogmatique à la fin. Moi, je pense que j'étais simplement pressé, et pas dogmatique. Mais c'est vrai que quand on est pressé, ça donne l'impression qu'on est dogmatique. Il faudrait donc que je sois toujours très lent. Il faut en effet une certaine lenteur dans l'exposition, pour imaginer et discuter des objections. Alors essayons, essayons d'être lent.

Ce n'était peut-être pas une très bonne idée, en effet, que d'essayer de se défendre d'être dogmatique. Mais pourquoi est-ce qu'on considérerait, a priori, qu'être dogmatique est mauvais? Un des grands théologiens de ce siècle, théologien évangéliste, a rédigé son enseignement - ça représente vingt-huit ou trente volumes - sous le titre de *Dogmatique*. Pour l'appeler par son nom, il s'agit de Karl Barth. Je n'ai pas lu les trente volumes mais seulement le premier, il y a longtemps. J'ai même apporté ici son *Esquisse d'une dogmatique*, où il donne une très jolie définition de ce qu'est la dogmatique: *"La dogmatique est la science par laquelle l'Eglise, au niveau des connaissances qu'elle possède, se rend compte d'elle-même du contenu de sa prédication."* Cette définition, elle serait à considérer, voire à adapter.

Evidemment, pour Karl Barth, le sujet de la dogmatique chrétienne, c'est l'Eglise, c'est le banquet des chrétiens. Le terme de *banquet* est adapté, puisque cette Eglise a son origine dans une cène, c'est-à-dire un repas. Evidemment, nous ne pourrions pas, nous, dire ce qu'il dit sur ce qu'est le sujet d'une science, à savoir qu'il ne peut être que *"celui qui entretient, avec l'objet et l'activité considérés, des rapports de présence et de confiance"*. C'est très discutable comme définition du sujet d'une science. On aurait du mal à dire que nous, nous entretenons avec le sujet de la psychanalyse des rapports de présence. C'est toute la difficulté de notre sujet, le fameux sujet barré, qui file plutôt vers l'absence. On n'a encore jusqu'à présent entendu personne prétendre entretenir des rapports de présence avec le sujet barré. Quant aux rapports de confiance, n'en parlons pas! On peut lui faire confiance,

à ce sujet, pour n'être jamais là où on l'attend. Donc, si maintenant on devait faire, du sujet de la dogmatique, le banquet des analystes, on repasserait!

Cette définition de la dogmatique serait difficile à adapter pour nous, mais peut-être que je reprendrai cette question, si j'en viens, après, à comparer l'Eglise et l'Ecole. C'est en effet un thème rémanent et qu'il faut regarder droit dans les yeux. On a des choses à apprendre du concept de l'Eglise. Mais je vous fais grâce de ça pour aujourd'hui. Je laisse de côté le thème du dogmatisme comme de la dogmatique. Néanmoins, je trouve que ça serait beaucoup trop dogmatique, et d'un dogmatisme le plus sournois et le plus puissant, celui de l'opinion, de la *doxa* - c'est ça le dogme, le vrai dogme auquel nous avons affaire - que de considérer a priori que le terme de *dogmatique* est une injure. Il faudrait, en tout cas, être assez tolérant pour prendre en considération ceux pour qui ce terme est au contraire valorisé et n'est pas du tout en soi-même une injure.

La dernière fois donc, dans mon sprint, je parlais du transfert de travail, prenant en considération qu'on m'avait signalé qu'il restait là-dessus bien des obscurités. Je crois n'avoir pas risqué une thèse trop aventurée en expliquant cette expression à partir de ceci, qu'un travail serait transféré d'un sujet à un autre. C'est le travail qui fait l'objet d'un transfert, au sens où *transfert* veut dire *passage* ou *déplacement* - ce qui est d'ailleurs le sens originaire de l'*Übertragung* chez Freud. D'ailleurs, à bien l'entendre, le mot de *passe*, que Lacan a introduit pour qualifier un moment de la fin de l'analyse, il est déjà présent dans le mot de *transfert* en son sens premier.

Je notais, et ce depuis le début du cours de la dernière fois, que Lacan invente cette expression de *transfert de travail* en la situant comme d'un sujet à un autre, c'est-à-dire comme obéissant à la structure de récurrence, comme suivant le fil de la récurrence, au sens logique et mathématique le plus simple, comme peut se concevoir la suite des nombres engendrée par la clause (+1), ce qui permet, partant de (0), de continuer à l'infini dénombrable. Mais pourquoi est-ce situé dans le fil de la récurrence? - sinon pour marquer que le transfert de travail ne s'inscrit pas entre un et tous, qu'il ne va d'un à tous, mais au contraire vise et concerne la psychanalyse elle-même, l'expérience analytique elle-même, dans toutes ses parties, dans sa partie thérapeutique comme dans sa partie didactique. Ca concerne le lien d'un à un autre, pas le lien d'un à tous.

Ceci est conforme à la plus pure inspiration freudienne. Quand Freud essaye d'analyser la psychologie des masses, son analyse, et conformément au terme lui-même, dissout cette masse. Il la dissout en autant de liens d'un à un, puisqu'il explique qu'il y a là un certain type de lien de l'un à l'un comme étant au fondement du lien de masse. La perspective analytique, quand elle s'occupe des phénomènes sociaux, comporte finalement d'y retrouver le lien d'un à un. On le lui reproche assez, en disant que par là elle méconnaîtrait la consistance propre du phénomène de masse en tant que tel. Tout ce qu'il faut répondre, c'est que là où la psychanalyse ne peut pas prendre cette perspective de l'un à l'un, elle cesse sans doute d'être compétente. Mais la voie indiquée par Freud, c'est que même là où la masse s'impose dans sa consistance, il n'est pas impossible de retrouver au fondement le lien de l'un à l'un qui s'appelle l'identification. En l'occurrence, la découverte propre de Freud est de marquer que l'identification horizontale des composants de la masse entre eux est dépendante d'une identification de chacun à l'un vertical. C'est une question tout à fait essentielle de savoir si au fondement de tout lien social, il y a l'identification ou non. C'est exactement la question qui est introduite par Lacan sous le nom de la passe: est-ce que le fondement du lien social, de tout lien social comme tel, est l'identification?

Dans l'expression de *transfert de travail*, qu'est-ce qui est supposé passer de l'un à l'autre? Il s'agit du travail. Transfert de travail, c'est passe de travail. J'avais amené - je ne sais pas si c'était d'une façon trop rapide pour être distinct - que pour qu'il y ait passe de travail de l'un à l'autre, le réquisit, c'est que l'un travaille, et que si on paresse, il n'y a que passe de paresse. S'il faut que l'un travaille, l'analyste, lui, travaille-t-il? Je marquais que ce n'est pas évident. Au point que Lacan, plus tard, après avoir inventé cette expression, distinguera l'acte analytique et le travail analytique. Le travail analytique relève de l'analysant, tandis que l'analyste, non pas flemmasse, mais autorise et introduit ce travail. Dans cette garantie, cette autorisation, cette présence qu'il assume, il soutient et supporte l'acte analytique.

Ca ne va donc pas de soi de dire que c'est le travail de l'analyste qui est transféré. S'il y a transfert de travail, il faut alors chercher lequel. D'autant que ce qui est concerné dans cette phrase de Lacan n'est pas la cure analytique mais l'enseignement psychanalytique. J'en concluais que pour saisir le contexte de ce concept, il fallait penser que le travail en question était celui de l'analyste, mais de l'analyste en quelque sorte comme analysant, c'est-à-dire comme enseignant, m'appuyant là aussi sur le fait que Lacan ait développé plus tard qu'il concevait sa position d'enseignant précisément à l'instar du travail de l'analysant. Je crois que je vais là assez lentement pour vous montrer sur quoi repose l'échafaudage.

Le transfert de travail pris dans le fil de la récurrence, on peut appeler ça une induction. Induire, c'est conduire dans, conduire dedans. Dans l'Acte de fondation de l'Ecole, en 1964, Lacan formule ceci, que je prélève sur une de ses phrases: *"l'induction à quoi vise mon enseignement"*. Il atteste quelle est pour lui la visée de son enseignement de la psychanalyse, à savoir une induction. L'induction, je dirai que c'est un autre nom pour le transfert de travail. Ca vise à ce que d'autres s'y mettent, à ce qu'ils se mettent, un par un, au travail.

Donc, cet enseignement, dans sa visée au moins, ne se propose pas comme à répéter, ne se propose pas comme un savoir clos, complet, dogmatique - *dogmatique* dans son usage péjoratif. Ce savoir se propose au contraire dans un enseignement qui vise à l'induction, à un transfert de travail, un enseignement qui vise à induire le travail. Ca prescrit, pour l'enseignement de la psychanalyse, une visée tout à fait déterminée: une finalité d'induction. Pas une finalité de complétude, pas une finalité de perfection, pas une finalité de donner l'exemple d'un *je sais tout*, mais une finalité d'induction, c'est-à-dire qu'on s'y mette. La finalité d'induction fait place au travail. C'est pourquoi, moi, ça ne gêne pas d'amener ici des choses qui ne sont pas complètement terminées, ou qui bougent un petit peu d'une fois sur l'autre, ou d'indiquer à l'occasion qu'il y a des recherches à faire, des recherches que je n'ai pas faites. C'est une façon modeste de dire qu'il y a de la place pour beaucoup de travailleurs dans ce champ-là. Il s'agit, en tout cas, de se souvenir de la finalité d'induction de l'enseignement de la psychanalyse selon Lacan.

C'est à cette place que Lacan, dans son Acte de fondation, offre à la discussion le point se savoir s'il n'y aurait pas *"quelques impasses"* qui pourraient être engendrées dans le travail de cette induction. Déjà, dans ce mot d'*impasse* qui vient là, je vois l'amorce du terme de *passe* qu'il adoptera, épinglera et mettra en valeur peu d'années plus tard. Lacan met en quelque sorte au concours - c'est très précis dans l'Acte de fondation - la question de savoir quels seraient les effets d'impasse qu'on impute à son enseignement sur le cours de ses analyses. C'est ce qui se disait à l'époque. Il se disait qu'il n'était pas pensable que les analysants de Lacan soient là à son Séminaire, que ça faussait tout. En quel sens objectait-on à Lacan, il y a vingt-cinq ans, que la présence de ses analysants à son Séminaire faussait le cours des analyses? C'était dans l'idée, bien sûr, que ça les conduisait à répéter le Même. C'était ça l'effet d'impasse qu'on imputait à Lacan, à savoir que ça conduisait au psittacisme.

On ne se pose plus beaucoup cette question aujourd'hui. Ce fait est devenu quand même très courant dans toute l'Ecole de Lacan prise dans la plus grande généralité, c'est-à-dire parmi ceux qui se réfèrent à Lacan pour appuyer leur pratique de la psychanalyse. Bien ou mal, peu importe, tout le monde fait ça, et au-delà même de l'Ecole de Lacan. Le tabou qu'il y avait, le tabou de professer en face de ses analysants, a sérieusement été levé, entamé. Mais ce n'est pas parce que dans les faits la question semble résolue, qu'il n'y a pas à examiner cette question de l'effet d'impasse très sérieusement.

Cet effet d'impasse, ça serait que l'induction échouerait sur l'identification. Le transfert de travail, en définitive, ne serait qu'imitation. Mais l'identification, c'est quoi? C'est que l'Autre devient le Même, ou en totalité ou en partie. Ca veut dire que les élèves de Lacan feraient simplement comme Lacan, au sens de la copie conforme. D'ailleurs, ça serait ça, la formation: la copie qu'on forme. Il est vrai que toute formation est menacée de copies qu'on forme, menacée d'être formation de copies. Comme il y a des photocopies, il y aurait des *logotopies*, des copies qui seraient obtenues à partir d'un discours: *renvoyez-moi un certain nombre de logotopies!*

Avançons tranquillement dans la question. D'abord, est-ce la même chose de s'identifier à l'analyste-dans-la-cure - mettez là des traits d'union - à savoir l'analyste en tant qu'il est en

fonction dans la cure, et de s'identifier à l'analyste-dans-l'enseignement, c'est-à-dire là où il est en fonction d'enseignant, étant supposé par ailleurs qu'il exerce la psychanalyse? L'analyste, il n'exerce pas pendant le temps même où il enseigne. J'ai dit, la dernière fois, le ridicule de ceux qui, dans le temps même où ils étaient appelés à enseigner, faisaient comme s'ils pratiquaient l'analyse, et arrivaient donc devant des salles - de plus en plus réduites évidemment - pour se taire, pensant ainsi être à l'abri de tout reproche d'autoritarisme et de dogmatisme. C'est évidemment contradictoire avec l'enseignement. C'est si contradictoire dans les faits, que les gens votent avec les pieds, c'est-à-dire qu'ils ne reviennent pas. Ils ne reviennent pas, ils vont chez leur analyste.

Il est certain que ce n'est pas la même chose de s'identifier à l'analyste-dans-la-cure et de s'identifier à l'analyste-dans-l'enseignement. Sans ça, on ne voit même pas pourquoi ils auraient reproché à Lacan qu'on s'identifie à lui dans son enseignement, puisqu'ils s'arrangeaient très bien de ce qu'on s'identifie à l'analyste dans la cure. Cette identification a même été la théorie dominante - quand il y en avait une - de l'IPA pour la fin de l'analyse. On avait à s'identifier à l'analyste-dans-la-cure. Donc, que l'on s'identifie à Lacan comme dans l'enseignement, si ça les émouvait comme ça en 64, c'est bien qu'ils percevaient une petite différence. Là, je marque un point, n'est-ce-pas? Mais je laisse ça en suspens. J'ai marqué le point mais je le laisse en suspens.

On voit bien ce qu'on pourrait opposer au concept d'identification comme étant de ramener l'Autre au Même. Cette critique que l'induction lacanienne vire toujours à l'identification, on peut la faire au nom d'un idéal, au nom d'une valeur, que j'appellerai d'*exduction*. Il y aurait une exduction analytique qui consisterait à conduire précisément l'analysant hors de l'analyse. Pourquoi pas? C'est tout à fait à examiner, puisque la finalité de l'expérience analytique n'est jamais formulée comme si, à titre d'idéal, l'analysant devait continuer de mariner dans la psychanalyse jusqu'à la fin de ses jours. Par contre, dans l'Eglise, c'est entendu: on doit y mariner jusqu'à la fin de ses jours. Pour l'Islam, c'est pareil. Sortir de l'Islam quand on y est entré, c'est très très très mal vu. Si vous faites ça discrètement, on vous fiche la paix, mais si vous le dites un peu trop fort, vous avez intérêt à faire très attention. Pour ce qui est des sectes de l'Antiquité, c'est peut-être pareil aussi. On peut parfaitement rester avec Socrate jusqu'au bout, jusqu'à la fin des jours de Socrate. Comme cette fin a été un peu hâtée par un certain nombre d'événements, il n'a jamais été dit qu'à un moment il fallait quitter Socrate.

André Gide, lui, dans ses *Nourritures terrestres*, il avait proposé un autre genre d'idéal, à savoir un *"Jette ce livre!"*, concevant au fond ses propres énoncés comme devant être surmontés par celui qui serait le vrai disciple, et qui une fois remis dans les chemins de la vie et de la jouissance de la vie, pourrait rejeter comme un échafaudage ce qui l'y aurait conduit. A cet égard, la psychanalyse, elle est plutôt du modèle *Nourritures terrestres: Jette cette analyse, mon fils! Le vaste monde s'ouvre à toi. Vas-y! A toi de faire des dégâts!*

Et le philosophe? Le philosophe, comment faire pour qu'il accepte de rester dans l'enseignement afin de conduire les autres? Comment faire pour que le philosophe, une fois que l'illusion est tombée, une fois qu'il est pleinement philosophe, ne reste pas perdu dans la contemplation du Vrai, du Beau et du Bon, mais au contraire accepte de rester parmi les autres, pour les conduire précisément vers ce Vrai et ce Beau? Comment le faire revenir? Platon a l'idée que le philosophe n'en a pas forcément très envie. Il faut plutôt s'accrocher à lui pour le forcer à être utile aux autres.

Eh bien, c'est exactement le problème de la passe, de la passe dans sa face inductive. Pourquoi quelqu'un qui a fait l'expérience d'une analyse, qui a vu le peu d'être de l'analyste à la fin de l'analyse, voudrait-il rester dans la psychanalyse à titre de psychanalyste pour diriger des cures? C'est exactement le problème de la caverne de Platon. Comment se fait-il qu'alors que le philosophe platonicien, il faut vraiment s'accrocher à ses basques pour qu'il ne s'en aille pas, les gens se précipitent au contraire pour rester dans la psychanalyse? - *bye bye malade, bonjour collègue!*

Une fois éliminés les arguments portant sur les avantages que le sujet en tire: vie bourgeoise, profession prestigieuse, au moins maintenant - avantages divers que chacun peut amener mais qui ne rendent pas compte du coeur de l'affaire -, comment se fait-il qu'étant passé par une analyse, qu'ayant vu se dissoudre l'illusion du transfert, ce sujet souhaite revenir à titre d'analyste dans la psychanalyse? Comment se fait-il qu'ayant appris

que la prise du désir n'est que celle d'un désêtre, qu'ayant vérifié le désêtre de l'analyste, et que l'analyste, si on peut dire, lui est beaucoup moins qu'au départ, comment se fait-il qu'ayant appris quelque chose des jeux de l'ombre et du miroir, il revienne dans cette expérience pour la prendre à son compte, sachant ce qui lui est promis?

C'est là que se propose tout naturellement, sous diverses versions, une théorie de l'identification, c'est-à-dire un *je voudrais être analyste comme mon analyste*. Cette idée de l'*analyste comme mon analyste*, elle peut rester très présente: *suis-je aussi bon analyste que mon analyste?* Ou: *soyons meilleur analyste que mon analyste!* Ca peut rester une référence, l'étalon de l'analyste. Mais c'est un peu insuffisant pour répondre à la question. En effet, est-ce que cette identification-là n'est pas la preuve même de l'inachèvement de l'analyse? Même ceux qui ont proposé cette théorie de l'identification, ont été capables de faire cette objection. Et puis il y a l'objection lacanienne, à savoir que cet analyste à quoi on s'identifierait, il n'est pas l'analyste du début mais de la fin. Et l'analyste de la fin, il est quand même moins glorieux que l'analyste du début. En tout cas, précisément, on peut s'en passer. Il y a une passe de l'analyste. Il est du passé.

Prenons maintenant les théories de l'exduction. Elles sont fort intéressantes, bien qu'elles n'aient pas trouvé de formes, qu'elles n'aient pas trouvé à se baptiser comme ça - c'est moi qui les baptise ainsi - et qu'elles ont eu plutôt des formes inchoatives, des formes qui n'ont justement pas pris forme.

Ces théories de la fin de l'analyse comme exduction sont plutôt le fait d'élèves de Lacan. Oui, d'élèves de Lacan, et leur littérature fait partie maintenant de l'histoire de la psychanalyse depuis au moins vingt-cinq ans. Ces théories d'élèves de Lacan sur l'exduction mettent l'accent - et elles s'opposent par là aux théories de l'identification - sur ce qui dans l'expérience analytique conduit le sujet hors. Elles mettent l'accent sur le *hors*, le *ex*. C'est d'ailleurs conformément à ça que Lacan les a tous transformés en ex-membres de l'Ecole freudienne.

Il est sûr que la fin de l'analyse conduit à un hors transfert, conduit hors du transfert. C'est là une façon de désigner la liquidation du transfert qui marquerait la fin de l'analyse. C'est là la finalité de cette position. Mais étant donné que Lacan définit le transfert à partir du sujet supposé savoir, et que donc la "liquidation du transfert" - entre guillemets - peut s'appeler en termes lacaniens une désupposition de savoir, les élèves de Lacan en ont conclu que le *hors du transfert* doit se doubler d'un certain *hors du savoir*, et en particulier, étant donné que Lacan n'est pas n'importe qui, d'un *hors l'enseignement de Lacan.*

Je mets là tranquillement en place quelques éléments pour essayer de comprendre l'histoire des vingt-cinq dernières années dans la psychanalyse. Pourquoi, après tout, autant d'élèves de Lacan - et assez sonores de temps en temps, défrayant la chronique de temps en temps, parfois à la télévision, parfois dans les médias, et qui ne s'honorent pas forcément en faisant ça - pourquoi autant d'élèves de Lacan mettent une sorte de point d'honneur à marquer qu'ils sont hors de l'enseignement de Lacan, et à rendre à l'occasion hommage à Lacan lui-même d'être hors de l'enseignement de Lacan? C'est vraiment ça qu'ils font, n'est-ce-pas? On voit que finalement, cesser de supposer le savoir à Lacan, ça leur est apparu comme le fin du fin de la fin de l'analyse. Ce qu'ils ont trouvé, et dont ils ont cru même, à l'occasion, que c'est Lacan qui le leur indiquait comme la fin de l'analyse en tant qu'elle ne serait pas l'identification, c'est donc cette forme d'exduction, qui conduit hors du transfert et en même temps hors du savoir, et spécialement hors du soi-disant savoir du maître.

Maintenant, il faut le dire, nous vivons avec ça - moi, je vis avec depuis 64 -, nous vivons avec un certain nombre d'analystes ex-déduits, *exduits*. Mais la seule chose à quoi ça ne répond pas très bien - je ne dis pas ça pour faire une satire - c'est comment ils se retrouvent analystes. Comment se retrouvent-t-ils analystes, s'ils sont tellement hors et hors et hors? Moi, je pense que la théorie de Lacan n'est ni une théorie sur la fin de l'analyse, ni une théorie de l'identification, ni une pure théorie de l'exduction. C'est ce que Lacan a dit en toutes lettres en disant qu'il s'agit d'être la dupe du discours analytique.

Puisque je distinguais trois catégories de théorie, disons, pour les animer un peu, que la première, celle de l'identification, c'est le fat. Ca ne peut conduire qu'à ça, puisque c'est l'identification à l'analyste en tant que sujet supposé savoir: *si je suis supposé savoir, quel besoin ai-je de savoir?* La seconde figure, c'est l'analyste exduit, c'est-à-dire le non-dupe, et

en particulier le non-dupe du discours analytique qui serait, après tout, une illusion parmi les autres. Troisièmement, c'est l'analyste lacanien, c'est-à-dire le dupe. C'est l'analyste qui, sans doute exduit, assume de revenir dans la caverne, assume cette induction de revenir dans la caverne de l'analyse et de revenir dans la caverne de l'Ecole. Ne croyez pas que je plaisante quand je dis que ce sont des exduits. Ce n'est pas par hasard que les élèves de Lacan sont dispersés dans une vingtaine de groupes en France. Tous ces groupes sont quasiment composés d'exduits, d'exduits qui n'arrivent pas du tout à faire un dedans, qui sont, si je puis dire, des sommes de solitude. D'ailleurs, quand ils se mettent à parler, on entend que c'est vraiment sur fond de solitude. Ca veut dire que ce n'est pas une blague, l'exduction. Ils ont vraiment été exduits du lien.

Toute la question est de savoir si l'induction est équivalente à l'identification, si le fait d'y revenir en tant qu'analyste est équivalent à s'identifier à l'analyste. Je crois, au contraire, que l'induction en tant que distincte de l'identification, c'est ce qui s'appelle la passe. Il y a, bien sûr, une face exductive dans la passe. Il y a le registre - je l'ai dit la dernière fois - de ce qui tombe, de ce qui chute. Il y a ce *hors* où on se trouve propulsé, etc. Mais il y a aussi une face inductive de la passe, à savoir un *ce qui passe*, au sens de ce qui s'acquiert, de ce qui vient en plus. Il y a un versant où il y a du moins, et il y a un versant où, au contraire, il y a le plus d'un supplément.

Sur la face exductive, ce qui tombe - comme sur la face inductive ce qui s'acquiert - concerne le savoir. Ce qui est en moins, selon les termes de Lacan - j'essaie de montrer la consistance de ce qu'il avance - c'est l'horreur de savoir, et ce qui vient en plus, sur la face inductive, c'est le désir de savoir, un désir nouveau qui vient au sujet. L'horreur de savoir, ce n'est que le mot - un mot fort, pathétique - pour désigner le refoulement, pour désigner qu'il n'y a pas de désir de savoir chez le sujet en analyse, qu'il y a amour du savoir à la place du désir de savoir. C'est là que la différence est capitale. Ce n'est pas le désir de savoir qui soutient une analyse, c'est l'amour du savoir comme transfert et comme travail de transfert. Le désir de savoir vient à la fin, étant supposé cerner la cause du refoulement. De telle sorte que c'est une erreur majeure - elle nous coûte cher, à nous, les élèves de Lacan, n'est-ce-pas, et depuis vingt-cinq ans - de s'imaginer qu'on en ait fini avec le savoir à la fin d'une analyse. La fin de l'analyse veut dire que l'on passe, quant au savoir, de l'amour au désir.

La désupposition de savoir s'éclaire alors d'un autre jour. On voit pourquoi on peut qualifier la fin de l'analyse par la désupposition de savoir - Lacan lui-même le fait à l'occasion. C'est dans la mesure où le transfert a été défini comme une supposition de savoir, comme reposant sur le savoir supposé. On en conclut donc qu'à la fin de l'analyse chute le sujet supposé savoir. C'est très bien. Après tout, je peux rendre hommage à la personne qui a formulé les choses, qui les a mises en valeur. Ce n'est pas parce que j'y fais une objection que c'est moins intéressant. Au contraire, ça m'a moi-même induit à ce développement. Cette personne, c'est Annie Staricky. Dans une lettre, qui s'est trouvée publiée à un petit nombre d'exemplaires - qui le sera peut-être en plus grand nombre, en tout cas je le souhaite - elle mettait l'accent sur la désupposition de savoir concernant la fin de l'analyse, concernant la passe.

Il y a donc là une logique. C'est une position fort logique, en effet, de mettre en regard de la supposition de savoir instituante du transfert, la désupposition de savoir à la fin de l'analyse. Je crois même lire dans cette lettre qu'il faut désupposer le savoir à Lacan lui-même. Ca ne me scandalise pas, cette idée. Je comprends très bien que les analysants de Lacan ait eu avec lui un rapport de supposition. Ca touche même au-delà de ses analysants, puisqu'il y en a un certain nombre qui s'amusent à penser qu'ils ont été les analysants de Lacan sans, si je puis dire, payer Lacan. On peut donc certainement avoir eu avec Lacan, avec le savoir de Lacan, un rapport de supposition, avoir supposé le savoir à Lacan dans le cadre de l'expérience analytique, et ainsi formuler que la fin de l'analyse est de lui désupposer le savoir.

Mais est-ce qu'il n'y a pas place, à partir de là justement, pour avoir avec le savoir de Lacan un autre rapport qu'un rapport de supposition? Par exemple, à avoir avec ce savoir un rapport de démonstration, un rapport de mise à l'épreuve. Avant, je lui supposais du savoir, et tant que je le lui supposais, à l'occasion, je ne m'en approchais pas. Il y en a eu beaucoup à faire cette confidence, à savoir que tant qu'ils supposaient le savoir à Lacan, tant qu'ils étaient en analyse avec lui, ils pouvaient ne rien comprendre à ce qu'il disait dans son enseignement. Avant je lui supposais du savoir, mais maintenant que je ne lui suppose

plus du savoir, je peux savoir qu'il savait. Et c'est maintenant que je veux savoir ce qu'il savait.

C'est là le sens du titre du Séminaire: *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre.* Ca visait quoi cette phrase? Ca visait précisément à montrer que l'amour est foncièrement un insuccès de l'inconscient et que ça repose sur le savoir comme insu, comme le savoir qu'on ne sait pas. Donc, désupposer le savoir, c'est l'occasion ou jamais de savoir vraiment, c'est-à-dire d'être dans un rapport explicite avec le savoir, et qui ne passe plus par l'amour. C'est passer au su, si je puis dire, et au-delà de l'amour du savoir. Il y a un amour du savoir quand c'est le savoir insu de l'inconscient qui est conservé. C'est quand on a affaire au savoir insu de l'inconscient que l'on répond par l'amour, qu'on répond par le transfert, par l'amour de transfert - le transfert comme amour et le travail qui va avec.

La question sur la passe est justement celle de l'au-delà de l'amour du savoir, qui n'est pas là l'au-delà du savoir. L'au-delà de l'amour du savoir, c'est où commence le désir de savoir. Et le désir de savoir passe par le travail pour produire ce savoir. Quand on suppose le savoir à l'Autre, il n'y a pas place pour le travail. Il s'agit de passer de l'amour du savoir au travail pour le savoir, de ne pas considérer que quand quelqu'un travaille pour le savoir, c'est justement la preuve qu'il n'a pas fini son analyse, et que quand il est au contraire dans la fatuité de l'ignorance, c'est la marque qu'il en est sorti une fois pour toutes.

Pourquoi y a-t-il une histoire de savoir dans tout ça? Qu'est-ce que c'est que cette histoire de savoir qu'on implique dans le transfert? Ca, c'est l'objection IPA: qu'est-ce que vient faire le savoir là-dedans? Ou bien c'est celle d'élèves de Lacan qui sont allés assez loin dans le reniement, et qui pensent que le transfert c'est seulement de l'amour, qu'à un moment l'amour cesse, que ça se liquide et puis voilà. Mais, pour Lacan, le transfert est une affaire d'amour *et* de savoir. Dans l'articulation même, la définition même, qu'il donne du transfert, il y a l'amour et le savoir. De telle sorte que la question de l'enseignement n'est pas surajoutée à la fin de l'analyse, mais qu'elle est bien inscrite dès le départ. Si dès le départ vous définissez le transfert à partir du savoir, vous retrouvez nécessairement la question du savoir à la fin. C'est pourquoi la question de la psychanalyse didactique et de l'enseignement de la psychanalyse sont deux questions liées. C'est au point que Lacan, dans ses *Ecrits*, propose pour les deux un statut identique. Il propose un statut identique à la psychanalyse didactique et à l'enseignement de la psychanalyse pris dans leur ouverture scientifique.

Il faut voir comment les choses sont liées. Si on admet la définition du transfert à partir du sujet supposé savoir, la question du savoir est cruciale à la fin. Mais le savoir ne se limite pas à la supposition de savoir. Lacan définit le transfert par un certain rapport au savoir qui est causal de l'amour. Qu'est-ce que c'est que ce rapport au savoir qui est causal de l'amour? Ca suppose un savoir caché, un savoir qui n'est pas explicite. Lacan peut dire, par exemple, que si Alcibiade est amoureux de Socrate, c'est parce qu'il n'a pas vu la queue de Socrate, et qu'en cela il n'a pas le savoir de la queue de Socrate. C'est ce savoir, ce savoir caché, qui a effet d'amour.

On peut saisir par quelles voies ce savoir caché a cet effet d'amour. Le savoir caché, S_2, c'est ce qui donne sens à S_1 en tant que ça représente le sujet. Il faut déjà être auprès de S_2 pour que ça marche. C'est un *ma vie n'a pas de sens sans toi*. En plus, S_2 prête à se confondre avec le sujet comme effet de vérité, puisque cet S_2, ce savoir-là, engendre des effets de vérité, et que les effets de vérité supposés sont supposés former un savoir. Il faut bien dire que cette phrase: *les effets de vérité sont supposés former un savoir*, c'est la psychanalyse même. C'est ce qui est le coeur de la psychanalyse comme répétition, où Freud enfin situe sa certitude. Il la situe dans ce qui est répétition de signifiants, et quels que soient les sentiments que le sujet éprouve à l'égard de ça. On ne lui demande pas forcément de s'y reconnaître, mais de constater que ça se répète. C'est donc à partir du moment où des effets de vérité aléatoires montrent un ordre, un ordre de répétition, qu'ils sont supposés émerger d'un savoir caché.

Toute la question de la passe est bien sûr celle de l'émergence d'un rapport au savoir qui n'aurait plus effet d'amour. Dans la mesure où c'est le savoir caché, insu, supposé, qui a effet d'amour, la question est celle d'un savoir à ciel ouvert, et d'un savoir qui précisément peut être enseignable à tout le monde, c'est-à-dire un savoir qui peut faire la même postulation que celle qui à l'origine a frayé la voie à la science. Le savoir à ciel ouvert donne

lieu, non à l'amour, mais au travail. C'est pourquoi dans la pratique de la psychanalyse, le savoir, le savoir comme caché, comme insu, comme supposé, sert d'induction à l'amour, alors que dans l'enseignement de la psychanalyse, le savoir doit servir d'induction au travail.

Tout ceci est très délicat, car que se passe-t-il, à quoi assiste-t-on, à l'occasion, dans le banquet des analystes? On assiste à ceci, que quand pour un sujet le savoir n'est plus induction à l'amour, n'est plus induction au transfert - disons simplement quand il n'est plus en analyse ou a rompu ce lien avec l'analyste - quand un sujet donc n'est plus induit par le savoir à l'amour et au travail de transfert qui va avec, eh bien il n'est pas pour autant induit au travail, au travail du savoir à ciel ouvert. Ca ne veut pas dire qu'il ne fiche rien, mais qu'il n'est pas induit à ce type de travail-là, le travail du savoir à ciel ouvert, du savoir enseignable à tout le monde, du savoir démonstratif, argumenté, etc.. Par exemple, il peut être induit à une zone médiane, à une sorte de travail pour l'entre-soi, à un savoir qui n'est enseignable qu'à des complices dans la même expérience.

Il peut alors se faire que le savoir soit induction à la haine. C'est comme ça que je m'explique un certain nombre de phénomènes qui ont eu lieu depuis vingt-cinq ans. On a pu voir un certain nombre de sujets, anciens analysants de Lacan par exemple, et qui donc n'étaient plus avec lui dans le rapport analytique, n'avoir en même temps pas accès à cet espace du travail à ciel ouvert, des sujets pour qui ne s'est pas accompli le transfert de travail au sens de Lacan, le transfert de travail qui permet l'enseignement de la psychanalyse. De fait, depuis vingt-cinq ans, ces personnes-là n'enseignent pas la psychanalyse. Quand d'un côté le lien analytique est terminé, et que de l'autre côté on n'a pas accès à cet au-delà, on reste dans des petits entre-soi, des petits groupes multipliés. Peu importe si ce sont des groupes indépendants ou des groupes qui sont logés à l'intérieur d'autres groupes, ce sont des petites concrétions, comme ça. Je crois que c'est dans cet entre-deux que se forge la haine, qui est un phénomène tout à fait frappant par sa virulence et sa récurrence dans la postérité lacanienne. Il se forge de la haine, la haine du savoir à ciel ouvert. Et c'est dans la mesure où, depuis vingt-cinq ans, j'incarnerais dans les parages de Lacan - je dis *les parages* mais eux ils peuvent dire *dans la parenté* si ça leur fait plaisir - une volonté de travail du savoir à ciel ouvert, que j'expliquerai par là la haine qui a été, et qui sera peut-être encore, mon apanage.

C'est pourquoi quand je sens venir une période haineuse, je propose du travail à la place, du travail de savoir à ciel ouvert. C'est pourquoi, par exemple, j'ai eu l'occasion de parler ici de la dispute, de la haute idée que l'on peut se faire dans la psychanalyse de la dispute. Eh bien, je propose la dispute à ciel ouvert plutôt que la haine a bas bruit. Là, il y a un choix à faire. Evidemment, on ne peut pas être absolument optimiste si on considère les vingt-cinq dernières années, puisque le choix a été souvent plutôt celui de la haine que celui de la dispute, au sens de la *disputatio*. Mais enfin il n'est pas besoin d'espérer pour entreprendre, et c'est dans ce contexte-là que je continue à prôner l'élaboration de savoir à ciel ouvert, plutôt que la crispation, l'endurcissement dans la haine du savoir.

La visée de l'enseignement de Lacan, de son propre aveu, c'est l'induction au travail. Cet enseignement, c'est le travail de l'induction au travail. Et ce n'est pas une identification, mais une passe, et la passe, comme concept de la fin de l'analyse, comporte que si sans doute la sortie du transfert est la fin de l'amour du savoir, c'est une erreur de croire que c'est là la fin du savoir. Au contraire, c'est là la fin de son culte. C'est la fin du culte du savoir insu. Il faut voir que le culte du savoir insu, le culte de l'inconscient, repose sur l'horreur de savoir. A cet égard, l'amour du savoir n'est que le voile de l'horreur de savoir. De telle sorte que la face positive de la passe, c'est le désir de savoir, le désir de savoir comme travail. Comme travail car ce n'est pas un désir qui vient tout seul. Le désir de savoir, comme tout désir, c'est le désir de l'Autre, et c'est pourquoi il faut un transfert de travail.

C'est de là, à la fin de l'analyse, que la question du *Wisstrieb* se pose. La question se pose du désir de savoir comme pulsion de savoir. Lacan, page 246 du *Séminaire XI*, pose la question: *"Comment un sujet qui a traversé le fantasme radical peut-il vivre sa pulsion?"*. La question est de savoir si on peut repérer le *Wisstrieb* après la traversée du fantasme. Voilà une question clinique, c'est-à-dire: y a-t-il du nouveau au royaume des pulsions? Une analyse qui prend ça comme visée, c'est très risqué. En effet, qu'est-ce qui se passe s'il reste une exaltation du savoir insu comme tel et dénoué de l'analyste? Ca donne la haine du

savoir, du savoir explicite, et c'est une position d'impasse, d'analysant sans analyste, qui au nom de la vérité fait appel de sa souffrance.

Evidemment, ça ressemble à de l'hystérie. Je crois qu'il faudrait encore affiner notre clinique. Je crois que l'hystérie post-analytique existe, mais qu'elle ne ressemble pas tout à fait à celle d'avant. Au fond, qu'est-ce que c'est que la sollicitation d'être qui est celle de l'hystérique? L'hystérique s'exaspère quand elle n'a comme réponse que des réponses de savoir, c'est-à-dire que ne s'est pas produite sa destitution subjective. Le sujet hystérique est là vraiment absolument de mise, puisque l'hystérique c'est le sujet en tant que tel. Sa sollicitation d'être ne pourrait être satisfaite qu'à assumer, qu'à consentir à la destitution subjective, qui fait être. Mais faute de consentir à cette destitution subjective, nous avons la sollicitation exaspérée d'être, et exaspérée contre toutes les réponses du savoir. Quand ça se visse, quand c'est définitif, eh bien on peut dire que là la psychanalyse lance dans le monde des Walkyries du désastre.

Je crois qu'il faut s'apercevoir que la passe, si on n'en fait pas une incantation, est solidaire d'une théorie du transfert, fondée en effet sur le savoir, et où le passage de l'amour de savoir, et de l'horreur qui va avec, au désir de savoir, doit s'accompagner d'un passage du savoir supposé au savoir exposé. L'exposition du savoir, c'est le vrai nom de la désupposition du savoir. La désupposition du savoir, ça ne veut pas dire: *le savoir avec vous!* La désupposition du savoir, c'est qu'enfin le savoir, libéré de la supposition, parvienne à l'état de l'exposition. A cet égard, je ne crois pas que ce soit compatible avec l'identification, l'identification qui ramène l'Autre au Même. La passe, c'est l'idée d'un passage à l'Autre, à savoir le contraire d'une identification. Ca suppose la chute des identifications et ce que j'appellerai - pourquoi pas - l'*altérification* du sujet. Mais enfin, ce n'est pas la peine d'aller jusque-là et disons *altération*, l'altération du sujet dans lequel il rentre de l'Autre.

La question de la passe est de savoir s'il se produit dans l'analyse une altération définitive du sujet qui le met en mesure d'être analyste. C'est en quoi la passe, comme procédure, est une épreuve de capacité, et qui ne se mesure pas simplement à ce qu'on a laissé derrière soi. C'est parfois difficile à retrouver, ce qu'on a laissé derrière soi: *je ne sais pas où je l'ai mis, mon objet perdu.* La procédure de la passe ne se juge pas seulement à ce qu'on a laissé derrière soi, elle se juge aussi à ce qu'on a acquis, elle se juge aussi à ce qui est exposé.

Ca fait que je ne comprends pas, depuis vingt cinq ans dans l'Ecole de Lacan, qu'on ait admis des analystes secrets, clandestins, auxquels justement il fallait supposer une activité inconsciente formidable, à la mesure même de ce qu'on en voyait paraître, et qui ne valait pas tripette, ou de ce qu'on n'en voyait rien du tout. Je dis tout de suite que de ce point de vue-là, l'Ecole de la Cause freudienne s'est plutôt distinguée dans le bon sens. Elle n'a pas multiplié ces créations-là et, dans l'ensemble, elle n'est pas allée, à mon sens, dans une mauvaise direction. Ce qui veut dire que ceux qu'elle s'est trouvée collectivement nommer Analyste de l'Ecole ne répondent pas du tout au modèle que j'évoque ici de l'Ayatollah caché, ou de l'Iman caché. Ces gens, au contraire, n'ont pas hésité à se mettre en évidence, et c'est conforme à la notion.

Je n'ai pas le temps aujourd'hui de développer cet Analyste de l'Ecole. Je le ferai la fois prochaine.

XI

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 7 FEVRIER 1990

J'ai avancé, la dernière fois, une formule de Lacan comme quoi la psychanalyse didactique est identique à l'enseignement de la psychanalyse. Si on veut bien un instant ouvrir les yeux sur cette formule, sur ce qu'elle comporte, et sur le fait qu'elle ne se place pas à n'importe quel moment mais précisément entre 1964 et 1967, on s'aperçoit de ce qu'elle a d'exorbitant. Elle propose une équation: psychanalyse didactique = enseignement de la psychanalyse. Mais au-delà même de l'équation, c'est une identité que Lacan pose. Et il le fait, certes, de sa place où l'enseignement de la psychanalyse, c'est lui qui le soutient, et selon lui.

Ce qui vous retient de tomber à la renverse, c'est d'abord le dossier de vos sièges, mais c'est aussi peut-être que le terme de *psychanalyse didactique* a vieilli. C'est Lacan qui a fait vieillir ce terme. On peut dire que parmi nous il n'a plus court. Comme ce *parmi nous* a des frontières indécises, floues - structurellement il y a toujours, dans ce *parmi nous*, quelques autres, et même beaucoup - et que l'enseignement de Lacan a infiltré tout ce qui se dit de la psychanalyse, même chez ceux qui le vomissent, qui le vomissent tout en le pillant - mais c'est là un mouvement qui a fini de surprendre, bien que l'impudence qu'on y est met à l'occasion reste frappante -, le terme de *psychanalyse didactique* n'est plus usité. Je ne sais même pas s'il n'y a pas beaucoup de gens ici à qui ça ne dit vraiment plus rien du tout.

Il faut quand même que je situe ce terme de *psychanalyse didactique* qui répond à la définition de la psychanalyse comme thérapeutique. On s'interroge sur la finalité de l'analyse. C'est déjà beaucoup qu'on interroge là-dessus. Mais on peut réduire la question à dire que la finalité de l'analyse est une finalité de guérison, ce qui inscrit cette finalité au

registre des finalités médicales. Plutôt que de chercher des complications, pourquoi ne pas dire que l'éthique de la psychanalyse est l'éthique de la médecine? Il y a encore quelqu'un, récemment, dans un grand journal du soir, qui disait: *qu'est-ce que c'est que cette histoire d'une éthique qui serait propre à la psychanalyse? L'éthique, c'est pour tout le monde! Si chacun avait son éthique, où irions-nous?*

Freud, lui, à la fin de *Malaise dans la civilisation*, situe l'éthique sociale - je l'avais rappelé l'année dernière - comme une tentative thérapeutique par le surmoi. Il fait de l'éthique, de l'éthique de la civilisation, une forme de thérapeutique, à quoi s'opposerait précisément la psychanalyse qui serait une autre forme de thérapeutique que la thérapeutique sociale, que la thérapeutique de la civilisation. Freud, n'ayant pas lu ce journal du mois dernier, distinguait en effet la psychanalyse et l'éthique courante. Ca ne paraissait pas exorbitant de faire cette distinction. Il y a maintenant une sorte de veulerie du consensus qui pousse à ameuter les populations si on se distingue, si on fait un pas de côté par rapport à ce consensus, et qui voudrait éventuellement, un jour, l'ameuter contre les psychanalystes, parce que même s'ils peuvent faire semblant, ils n'ont pas, depuis Freud, l'éthique de tout le monde, ni non plus cette éthique médicale qui est aujourd'hui admise, bien qu'elle ne soit pas sans faire un certain nombre de problèmes, de difficultés, d'embarras aux médecins eux-mêmes, quand ils sont confrontés à des choix budgétaires par exemple.

Si l'éthique de la psychanalyse était l'éthique médicale, il y aurait lieu d'établir une déontologie du psychanalyste, les devoirs du thérapeute analyste, et on regretterait que Freud n'ait pas voulu être l'Hippocrate de la psychanalyse. Au fond, une façon de savoir qui est psychanalyste et qui ne l'est pas, ce serait, par exemple, de faire prêter serment, de faire prêter serment aux psychanalystes sur une charte, dont évidemment la rédaction poserait quelques problèmes. Mais enfin une charte, après quoi on pourrait dire: *celui-là a trahi, a trahi son serment.* Ou bien, on pourrait toujours, quand on est analysant, faire signer un contrat à son analyste. A défaut du serment d'Hippocrate, il y aurait le contrat de marché: *entre un tel psychanalyste et un tel psychanalysant, il est stipulé ce qui suit: monsieur Untel recevra monsieur Untel, chaque semaine ouvrable, trois fois, n'augmentera pas ses honoraires plus que le coût de la construction, et le mettra en mesure, dans un temps compris entre cinq et dix ans, de récupérer sa mise en s'établissant lui-même analyste avec la bénédiction du précédent.* Et puis, en tous petits caractères, on mettrait: *l'analyste ne s'engage à rien du tout.* On rit, on rit mais enfin, il n'est pas du tout dit que ça ne se fasse pas déjà aux Etats-Unis, dans ces coins que nous ne connaissons pas, du côté du Pacifique.

Mais trêve de plaisanterie! Il nous reste quelque chose de la définition médicale de l'analyse. Il nous reste le mot de *cure*. Définir l'analyse comme une cure, c'est définir du même coup son objet comme le symptôme et sa finalité comme la disparition du symptôme. Parfait! Pourquoi pas? Mais une difficulté surgit pour nos penseurs analystes, celle de l'incidence d'un principe, qu'ils ont fait beaucoup pour établir, qu'ils se sont évertués à rendre aussi contraignant que n'importe quel serment d'Hippocrate, à savoir ce principe qui fait un devoir à l'analyste d'être passé par le divan, d'avoir fait lui-même une analyse. Comment situer cette obligation faite à l'analyste en puissance, l'analyste en désir, d'avoir fait une analyse? Est-ce que cette exigence est du type médical, du type Jenner ou du type Pasteur? - à savoir s'inoculer à soi-même la peste ou la rage, pour vérifier que le vaccin ne tue pas son homme.

On fera tout de suite remarquer que dans cet ordre de choses, en général, une fois qu'on a fait l'expérience, puis qu'on l'a répétée un certain nombre de fois, qu'on s'est assuré de l'innocuité du vaccin et même des bénéfices qui s'ensuivent, c'est fini, on ne demande plus au médecin de s'inoculer à nouveau le virus. Mais alors qu'ayant constaté l'innocuité de la psychanalyse - peut-être l'a-t-on constatée - et les bénéfices remarquables qui s'ensuivent, on continue plus que jamais d'exiger de l'analyste son certificat de vaccination. D'où le problème: si la psychanalyse est avant tout une cure, si la psychanalyse a avant tout pour finalité de faire disparaître le symptôme, comment situer une psychanalyse pour devenir psychanalyste, c'est-à-dire une psychanalyse didactique qui est faite pour apprendre la psychanalyse?

L'exigence de la didactique a été portée à l'absolu par les analystes. A ma connaissance - mais ça ne s'étend pas, je l'ai dit, jusqu'aux bords du Pacifique - il n'y a pas eu, à ciel ouvert, un praticien qui ait écrit un traité pour dire qu'il vaut beaucoup mieux pratiquer la

psychanalyse sans avoir été analysé, ou quelqu'un qui aurait dit qu'il est absolument exclu de pratiquer l'analyse en ayant été analysé: *ça donne des préjugés, ça ôte quelque chose à votre fraîcheur native.* Mais, bien entendu, il y a un peu partout des praticiens qui ont refusé cette coupe-là, ou qui y ont simplement trempé les lèvres, avalé deux ou trois petits coups, en ayant le sentiment ensuite qu'ils avaient tout compris. Mais bien qu'il y en ait, ils ne s'en vantent pas. Ils racontent même plutôt le contraire ou sont évasifs. Là, le critère de l'*à ciel ouvert ou pas* est un critère éthique qui a toute sa valeur.

Autrement dit, je prends comme un fait que ce principe est admis, et qu'une fois ce principe admis, il fait quelques difficultés à la définition thérapeutique de la psychanalyse. Après tout, une thérapie a pour finalité pure le retour à l'identique: vous avez un symptôme qui vous tombe dessus et il s'agit de l'enlever. Retour à l'identique, ou retour au type idéal de l'espèce quand il s'agit de malformations congénitales. Mais quand il s'agit de la psychanalyse didactique, ça ne peut pas être ça. De toute façon, ce n'est pas possible non plus pour la psychanalyse thérapeutique. Le retour à l'identique est impossible à promouvoir déjà au niveau de la psychanalyse thérapeutique, puisqu'il ne s'agit pas là, précisément, d'un retour à l'identique mais bien d'une transformation du sujet. C'est une transformation qui est visée et non un retour.

Nos penseurs de la psychanalyse, nos institutionnels de la psychanalyse, ils ont trouvé une solution au problème de la psychanalyse didactique. Cette solution, je vous l'apprends, si certains d'entre vous, trop dessalés, l'ignorent. Cette solution est toujours en activité sur une large part de l'espace psychanalytique mondial. Il y a quand même des gens qui comprennent la psychanalyse autrement que nous, c'est-à-dire autrement que par Freud relu par Lacan. Eh bien, ceux-là, leur solution au problème de la psychanalyse didactique, c'est de différencier deux types de demande, c'est-à-dire la demande thérapeutique pour guérir, et la demande didactique pour devenir analyste. Nous, nous sommes habitués à qu'il n'y ait qu'une porte où nous entrons gaillardement, mais, chez eux, il y en a deux. Ca a été comme ça jusqu'à Lacan, jusqu'à 1964-1967. Il n'y avait pas une porte mais deux. Si vous croyiez qu'il n'y avait qu'une porte, vous rentriez dans le montant.

Il n'y avait pas seulement deux demandes et deux portes mais deux types d'analyste, le thérapeute et le didacticien - le didacticien étant aussi thérapeute, ou au moins l'ayant été, mais de toute façon continuant à l'être, puisque là on ne fait pas repasser le permis une fois qu'on l'a. L'effet normal de cette ségrégation était d'ailleurs que les didacticiens avaient plutôt tendance à se consacrer à didactiser, laissant les autres thérapier. Ca, ce n'est pas au niveau du principe, mais au niveau de l'évolution normale de cette distinction.

Le résultat, c'est que dès que le candidat à l'analyse se présente et qu'il fait entendre sa demande de devenir analyste - et il la fait, bien sûr, d'autant plus entendre qu'il sait que c'est une demande distincte de la demande thérapeutique -, il se conforme au discours de l'Autre en la matière, à savoir qu'il a à se poser la question avant et qu'aussitôt on l'aiguille d'une autre façon. On lui dit: *oh la la, comme vous y allez!* Et aussitôt on pratique une sélection préalable de la demande, c'est-à-dire qu'on examine, avant toute analyse, dans des entretiens préliminaires, par un examen qu'on essaye de rendre objectif en le faisant pratiquer par plusieurs analystes didacticiens, si le candidat est susceptible de devenir analyste au terme de cinq ou dix ans d'analyse. Vous imaginez le coup d'oeil que ça demande! Le raffinement de l'écoute! C'est qu'on ne peut pas confier cette évaluation à n'importe qui...

Evidemment, ce n'est pas complètement disjoint de la thérapeutique. Les candidats apprennent vite que ça n'est pas bien vu de dire: *pas de symptômes, je pète le feu!* Il leur faut, avec doigté eux-aussi - à quoi sans doute on reconnaît déjà par avance la vocation - signaler quelques petits symptômes qui, sans les gêner plus que ça, leur produisent quand même un certain embarras ou une certaine irritation - symptômes qui d'un côté, dans la psychanalyse qu'ils auraient à faire, trouveraient à se tempérer, et qui de l'autre côté leur donneraient enfin un goût de la thérapeutique qu'ils pourraient se trouver amenés eux-mêmes à pratiquer par la suite. Parmi ces conditions préalables, il n'y a pas seulement celle du petit symptôme, il y a aussi celle du niveau de culture, ou peut-être de l'assise sociale, de l'absence de perversion, ou sans aucun doute de la non-psychose - ce qui a donné toujours à cette équipe-là l'idée qu'elle pourrait par ce biais réguler la production des

analystes, en évaluant au départ la chair de l'analyste, si je puis dire, comme on dit la chair à pâté.

Ces exigences se sont un peu - si je suis bien informé - relâchées. Avec la tornade lacanienne, ils ont dû lâcher un peu de lest. Et puis l'époque n'est plus au respect de cette hiérarchie, et les thérapeutes ont fait valoir enfin qu'ils n'étaient pas, après tout, si nuls que ça. Lorsqu'on manque sa transformation en didacticien une fois, puis deux fois, on marine dans la situation de thérapeute non didacticien. Alors, à force, les thérapeutes ont fait valoir qu'ils pouvaient bien faire et, ici ou là, dans tel ou tel groupe, pourtant standardisé, on a admis que si quelqu'un, au cours de son analyse thérapeutique, voyait naître en lui le désir de devenir analyste, il ne serait pas nécessairement forcé de changer d'analyste - comme c'était le cas avant - pour pouvoir passer de la thérapeutique à la didactique, mais que, sous réserve d'un examen soigneux, le thérapeute pourrait être autorisé à le suivre dans la partie didactique de son travail.

Voilà un système qui peut vous paraître baroque, saugrenu, mais dont il faut simplement savoir qu'il a été la norme unique du mouvement psychanalytique il n'y a pas si longtemps que ça, seulement un quart de siècle. Il n'a fallu rien de moins que le renversement lacanien - ce que Lacan a lui-même appelé un renversement - pour que cet édifice soit aujourd'hui oublié ou négligé par une part assez large du public.

Le renversement lacanien, quel est-il? Il part de ce que la psychanalyse conçue comme thérapeutique transforme le sujet en patient, alors que la psychanalyse comme didactique respecte cette différence, à savoir que le sujet n'est pas un patient, que c'est un sujet qui veut sa transformation, qui veut sa transformation comme telle, et donc qu'il n'y a pas lieu de considérer la didactique comme une psychanalyse modifiée par rapport à ce qui serait la norme thérapeutique de la psychanalyse, mais que la psychanalyse pure est au contraire la psychanalyse didactique, que c'est la psychanalyse proprement dite ou, comme s'exprime Lacan, *"la forme parfaite de la psychanalyse"*. La finalité propre d'une analyse, c'est la transformation du sujet en analyste, et, par rapport à ça, la psychanalyse thérapeutique est une forme restreinte de la psychanalyse. Non pas qu'elle n'existe pas, puisque ce que Lacan appelle justement *"le souci thérapeutique"*, justifie, selon les cas, qu'on ne pousse pas la puissance de l'expérience jusqu'à son terme, mais qu'on aménage, qu'on tempère cette puissance, cette puissance que la psychanalyse didactique comme psychanalyse pure déchaîne.

C'est là un renversement, et on peut dire que, corrélativement à ce renversement qui fait de la didactique la forme parfaite de la psychanalyse et de la thérapeutique une forme restreinte, l'accent se trouve déplacé de la cure analytique à l'expérience analytique, et déplacé du symptôme au fantasme. Encore une fois, je mets en note que ça n'annule pas le souci thérapeutique, mais que ça fait de ce souci une motivation qui introduit des considérations qui poussent à freiner ce que la psychanalyse pure exigerait.

Alors, n'est-ce-pas, ça va très loin de définir l'analyse comme une expérience qui d'elle-même tend à faire analyste un sujet qui fait cette expérience. Au fond, avant Lacan, l'exigence pour le futur analyste de faire une analyse, c'était quand même de l'ordre de la vaccination, ou, pour le dire plus précisément, c'était d'essayer de produire dans un sujet la croyance à l'inconscient, à savoir que le sujet puisse vérifier à ses dépens que l'inconscient existe. C'était une exigence absolue mais centrée sur l'inconscient: que l'inconscient s'avère pour le sujet.

Après Lacan, l'exigence, tout aussi absolue, encore plus absolue, n'est pas du tout de l'ordre de la vaccination, mais bien de la transformation subjective du sujet. En tout cas, c'est ce que je soutiens. On peut ne pas être d'accord. Il faudra que je l'argumente, bien entendu. Il s'agit d'une transformation définitive du sujet, et qui n'est pas tant à articuler du côté de l'inconscient, de la croyance attestée à l'inconscient, que du côté de l'objet, d'un devenir objet. C'est bien ce que comporte la notion de la passe, qui atteste, pour un sujet, sous quelle forme son manque-à-être s'est résolu, et quelle porte alors s'est pour lui ouverte du côté de la jouissance.

Autrement dit, formellement, l'exigence du divan préalable est commune à nous autres qui procédons de Lacan et à ceux qui procèdent - je ne vais pas dire de Freud, puisque nous aussi nous en procédons - qui procèdent, disons, de l'Institut de Berlin, puisque c'est là que tout a commencé. D'ailleurs, beaucoup de choses commencent et beaucoup de choses finissent à Berlin. Les guerres mondiales commencent et finissent là-bas. Bien que

l'exigence du divan préalable ait l'air donc d'être en commun entre nous qui procédons de Lacan et ceux qui procèdent de l'Institut de Berlin, ça n'a pas du tout, en fait, le même sens. Pas du tout.

Je crois avoir ici donné une idée de ce que veut dire *didactique* encore en 66 pour Lacan, au moment même où, par lui justement, ce terme va perdre son sens et quitter l'usage.

Ca comporte comme conséquences, premièrement, que la psychanalyse didactique c'est la psychanalyse pure, et, corrélativement, que la psychanalyse thérapeutique, l'exercice thérapeutique de la psychanalyse, est de l'ordre de la psychanalyse appliquée. C'est pourquoi Lacan, en 1964, faisait entrer la psychanalyse des enfants dans la rubrique de la psychanalyse appliquée, étant entendu que si l'enfant - pourquoi pas? - puisse être considéré comme un analysant à part entière, on n'a pas encore eu l'idée de l'habiliter comme analyste. On n'a pas encore fait ça. Je ne suis pas informé - je le répète encore une fois - de ce qui se passe sur les rives du Pacifique, mais il suffit là de déplier cette cartographie et d'y voir tout ce qu'on n'a pas encore fait jusqu'à présent avec la psychanalyse, pour se dire que c'est pour bientôt. Le style californien pourrait bien nous amener, dans dix ans, dans le XXIe siècle, des formations tout à fait nouvelles à cet égard: l'adolescent analyste, l'enfant analyste. Peut-être qu'on nous démontrera qu'au jardin d'enfants, il manque l'enfant analyste. Mais je ne voudrais pas là, en rêvant, donner des idées à ceux qui n'en ont pas.

Deuxièmement - et c'est là que nous retrouvons ce que j'ai placé au début - la psychanalyse didactique c'est l'enseignement de la psychanalyse. Le renversement lacanien se complète de ceci, qu'apprendre la psychanalyse c'est l'enseigner. On comprend, par ce que j'ai essayé de vous dire la dernière fois - enfin par ce que je vous ai dit, essayant de transmettre mes cogitations là-dessus - que si la fin de l'analyse c'est le passage du savoir supposé au savoir exposé, il y ait une connexion étroite, voire une identité, entre devenir analyste et enseigner la psychanalyse. Ca contrarie évidemment l'idée que devenir analyste c'est apprendre à se taire. L'idée de Lacan, c'est qu'on devient analyste pour apprendre à parler, pour apprendre à bien dire, et que ce bien-dire n'a pas forcément une vocation exclusive à être confiné dans le cabinet de l'analyste, mais qu'il peut s'exposer.

En tout cas, il est clair que c'est la leçon de Lacan, et qu'il essayait, cette leçon, de la communiquer aux autres. De telle sorte que dès que dans un pays, jusque-là préservé du lacanisme, commencent à naître quelques lacaniens en puissance - un échappé de l'IPA, quelques jeunes qui sont tombés une fois ou une autre sur un texte de Lacan -, commencent à naître quelques lacaniens en puissance à la recherche d'une vérité, et qu'ils se mettent à tourner les pages de certains livres - livres qu'ils ont du mal à avoir quand l'économie de leur pays n'est pas florissante -, qu'ils sont ensuite conduits à Freud, et puis se reconnaissent, se retrouvent et se fixent des rendez-vous, et que ça donne des conversations régulières, puis un groupuscule, etc., qu'est-ce qu'on constate tout de suite et de quoi s'effraient leurs aînés, qu'ils soient de l'autre maison ou même parfois de la même, sinon que tous ces petits-là, qui connaissent ça depuis tellement peu de temps, se mettent à enseigner. On peut dire que partout où l'enseignement de Lacan est passé - on peut le dire maintenant, vingt-cinq ans après - et a entraîné à sa suite un certain nombre de gens, il y a eu comme une inflation d'enseignement de la psychanalyse.

Eh bien, moi, ça ne me gêne pas du tout, mais pas du tout! Ce que je marque, c'est la logique qui détermine ça, cette logique d'un rapport au savoir que Lacan a enclenché, un savoir exotérique, communiqué au dehors, et qui est d'une logique à l'opposé du confinement ésotérique qui a été pratiqué dans le fil de l'Institut de Berlin.

Ce n'est pas ici dire que tout ça se vaut, qu'on ne puisse pas faire la différence, des différences de compétence, mais que les différences de compétence se font à partir de la performance, c'est-à-dire: *Dieu reconnaîtra les siens*. D'ailleurs, c'est ce qui se passe en général, à savoir l'idée qu'après tout on pourrait traduire ça en logique marchande, en logique du marché: *laissons faire la concurrence*. Au lieu d'écraser ces petits dans l'oeuf, qui viennent le verbe trop haut leur faire la leçon, à eux qui ne connaissent que Freud ou que Klein et encore, peut-être qu'ils auraient des choses à en apprendre de ces petits qui arrivent. Moi, après tout, j'ai fait la leçon aux psychanalystes quand je n'avais lu Lacan que depuis un an et que je n'avais même pas encore mon diplôme de philosophie. Et Lacan m'y a puissamment encouragé. Je ne vois donc pas pourquoi je ne reconnaîtrai pas aujourd'hui - c'est un phénomène qui se produit spécialement en Amérique latine - ces jeunes gens qui

s'y mettent, et qui, en effet, en remontrent, à partir de Lacan, à des vieux briscards. Eh bien, ils ont toute ma sympathie. Non pas que je pense qu'il faut qu'ils en restent là, mais que c'est une bonne façon d'entrer dans la carrière.

Nous arrivons maintenant au concept d'école. Il nous fallait tout ça pour arriver à ce concept trop galvaudé et qui pourtant tient à la connexion établie par Lacan entre la psychanalyse pure et l'enseignement. L'introduction du concept d'école dans la psychanalyse, c'est une conséquence de la connexion établie par Lacan entre la psychanalyse pure et l'enseignement de la psychanalyse, une conséquence de l'identité de statut de la psychanalyse didactique et de l'enseignement de la psychanalyse, et de ce que l'enseignement de la psychanalyse passe par le transfert de travail.

C'est pourquoi il est bien difficile - mais ça existe - de concevoir Lacan sans la passe, sans la notion que la psychanalyse didactique c'est la psychanalyse pure, que la psychanalyse pure a pour finalité de produire un analyste, de passer du savoir supposé au savoir exposé. C'est bien difficile, mais il y a cependant des gens qui se recommandent de Lacan, et qui, sur la passe, couic! Il faut vraiment couper sec dans Lacan pour arriver à produire ça. Il y a par exemple - je peux la nommer - la Maud, Maud Mannoni, qui y est allé franc comme l'or: dès que Lacan a passé, elle a supprimé la passe. Les conséquences en sont intéressantes. Elle est lacanienne, si l'on veut. Chacun a le droit de se dire lacanien, même Maud Mannoni. Il y en a aussi pas mal - et là ils sont beaucoup plus nombreux - qui se réclament de Lacan sans l'Ecole, qui pensent pouvoir se passer de cette forme d'institution tout en étant lacaniens. Pourquoi pas? C'est presque tous les groupes. Mais il faut encore voir s'il y a quelque chose dans ces groupes sans école.

Le concept d'école et la pratique de l'école ne paraît pas une excroissance qui puisse être supprimée de ce que Lacan a transmis. Pas plus que la passe. C'est pourquoi je pense qu'Eric Laurent et Colette Soler ont eu bien raison de rappeler au public qu'il y avait une ligne de fracture parmi ceux qui disent *Lacan Lacan Lacan!* - une ligne de fracture qui passe entre ceux qui disent *l'Ecole tintin!* et ceux qui y travaillent. Je ne plaide pas là pour une école plutôt que pour une autre. Il peut y avoir diverses écoles. Mais il est difficile de se réclamer de Lacan sans se mettre à l'épreuve d'une école, d'une école qui est en effet l'école de la passe, de la passe en tant qu'elle connote le passage du supposé à l'exposé, une école qui comme la passe a une finalité de transmission exotérique.

L'ésotérique, c'est quoi? C'est ce qui est réservé aux adeptes, c'est ce qui est réservé au dedans. Mais l'école et la passe sont des institutions qui sont faites pour le dehors, précisément pour passer du dedans au dehors, ou pour s'apercevoir que le dehors est au-dedans du dedans, selon ce court-circuit qui définit l'extimité. C'est bien d'ailleurs pourquoi, lorsque Lacan a avancé la passe, on a vu revenir en force l'exigence d'un dedans qui en soit un, à savoir l'exigence du Collège, entendu comme un vrai dedans, un dedans des adeptes, un dedans qui ne serait pas poreux par tous les côtés.

C'est là qu'il faut - et c'est plus difficile qu'on le croit - saisir la logique de l'histoire que nous avons vécue - pour certains, pour ceux qui sont déjà les anciens - la logique d'une histoire que marque en 64 *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Deux temps scandent la mise au monde de son Ecole par Lacan. Nous avons le premier temps en 1964 avec l'Acte de fondation de l'Ecole, et le second temps en 1967 avec la "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole". Ce temps de gestation mérite qu'on s'arrête sur sa logique, sa logique qui fait passer de l'acte à la proposition.

Acte et proposition, ce n'est pas la même chose. L'Acte de fondation de Lacan est unilatéral, et il s'accomplit et se profère par Lacan en tant que seul. Quand il dit: *"Je fonde"*, il ajoute: *"aussi seul que je l'ai toujours été dans ma relation à la cause analytique"*. Mais après, ce qui suit, en 67, c'est une proposition, une proposition soumise à discussion. Là il ne dit pas: *je propose, aussi seul...* Ca, on ne peut pas le dire, parce qu'on s'expose à la réplique: *et à qui tu proposes donc, si tu es seul?* On peut fonder seul, puis s'asseoir, et puis voir qui arrive ou qui n'arrive pas. Mais c'est dans l'espace même ouvert par cet acte, dans cet espace ouvert, que l'on peut ensuite faire des propositions. Comme vous le savez, ça n'a pas été un vain mot, puisque Lacan a proposé et que les autres ensuite ont disposé. Ils ont spécialement disposé *non*. C'était la façon de montrer qu'ils n'étaient pas aux ordres. On essaye de nous présenter Lacan comme un tyran, alors que les faits montrent à quel point il avait affaire à une inertie considérable et puissamment vocale, puissamment sonore.

Ils ont donc dit non. Alors, comme les titrés avaient dit non, il a demandé aussi leur avis aux non-titrés. De cette façon-là, on a fini par dire oui. On a fini par dire oui en 1969 à sa "Proposition de 1967". Il a fallu rien de moins que mai 68 par dessus ça pour qu'il emporte le morceau. C'est au point que le directeur de l'Ecole Normale Supérieure était persuadé que c'était Lacan qui avait provoqué mai 1968, ce qui est quand même un peu excessif.

De toute façon, il ne l'a obtenu, ce *oui* donné par un peuple qui avait un peu changé, qu'à condition de mettre sérieusement de l'eau dans son vin, c'est-à-dire d'aménager et de tempérer ce qu'il avait d'abord avancé dans sa radicalité, dans sa crudité. Mais enfin, c'est le prix qu'il faut payer quand on n'est pas dans l'acte mais dans la proposition. Des actes, on peut en faire tous les trente-six du mois. Il y a eu l'acte de fondation et puis celui de la dissolution, c'est-à-dire une lettre, et qui a été bien difficile, parce qu'après tout, tout en étant un acte de dissolution, c'était en même temps une proposition de dissolution, vu qu'il fallait que les dissous acceptent de l'être. Ca a fait un petit problème pendant l'année 1980, année où j'ai été particulièrement à la tâche.

Revenons à 64-67, de l'Acte de fondation la "Proposition de 67". Je voudrais faire remarquer - pour faire saisir la logique de cette histoire où nous sommes encore - que dans la définition de son Ecole que Lacan amène en 1964, il n'y a strictement rien qui définisse le psychanalyste. C'est même comme cela que l'on peut comprendre - je peux le comprendre maintenant mieux que je ne l'avais compris à l'époque - l'insurrection assez rapide qu'il y avait eue de la part de ses élèves analystes: ça ne disait rien en soi-même de la définition et de l'habilitation du psychanalyste. Enfin, ça disait sans doute quelque chose de l'habilitation, mais pas à leur gré.

Cette Ecole est apparue dans le champ freudien comme un espace appelé à se peupler au nom d'un travail. On peut dire que le maître-mot de cette institution de l'Ecole, c'est le mot de *travail*, ce mot - je l'ai déjà signalé - qui est au début, au milieu et à la fin: appel aux travailleurs décidés. Répétition donc de ce mot de *travail*, et l'Ecole elle-même définie par un objectif de travail. Certes, pas n'importe lequel, mais celui qui fait appel à la vérité du champ freudien et aux devoirs de la psychanalyse en ce monde, c'est-à-dire un travail qui se fait au nom du devoir et de la vérité, et qui donc comporte qu'on résiste aux compromissions, qu'on critique les compromissions de ce devoir et les déviations de cette vérité. Le moins qu'on puisse dire, c'est que ça n'est pas fait dans un contexte d'éclectisme. C'est ça l'Ecole de Lacan au moment de sa fondation. C'est une Ecole qui a une mission, une mission au regard de la vérité et du devoir, et qui, foncièrement, est définie comme un organisme où doit s'accomplir un travail, un organisme qui dispense une formation et assure une reconquête du champ freudien. J'ai déjà signalé que Lacan ne craignait pas de reprendre les accents de l'épopée, et qu'on peut, à l'occasion, les entendre chez Freud lui-même.

Sur quelle institution repose cette Ecole? Pas sur des jurys, pas sur des collèges, en tout cas. Le seul organe qui est vraiment spécifié, l'organe de base, c'est le cartel, c'est-à-dire un groupe de travail, un petit groupe défini comme l'organe d'exécution d'un travail. Autrement dit, l'Ecole comme organisme a pour but que s'accomplisse un travail, et sa seule institution spécifiée est le cartel comme organe d'exécution du travail. Il n'est pas prévu, par exemple, une Assemblée des travailleurs, pour discuter l'opportunité des décisions du directeur. Lacan n'a pas prévu ça. Cet organe de discussion, à côté de l'organe d'exécution du travail, cet organe de débats et de critiques de l'institution elle-même, ne lui paraissait peut-être pas absolument fondamental. Non pas qu'il n'ait pas eu sa place, mais c'est avec le cartel et pour le travail que Lacan a fondé son Ecole.

Ensuite, quand il l'organise, il le fait en répartissant ces petits cartels en trois sections de travail: psychanalyse pure, psychanalyse appliquée, recensement du Champ freudien, chacune de ces sections ayant un directoire qui est un Directoire des Etudes. C'est pourquoi il mettait en avant l'effort de publication qui devra sanctionner et donner écho à ces travaux. J'ai lu le premier annuaire de cette Ecole qui était paru en 1965, et on peut voir que chacun des membres y figurait avec son adresse sans doute, mais aussi avec l'intitulé de son travail de cartel en cours et le numéro de ce cartel. Il faut dire que ça a été tout de suite abandonné par la suite. Mais enfin nous essayons, là, de retrouver, avant que ce soit corrompu par l'expérience, mais aussi mis à l'épreuve par l'expérience, l'élan originaire de cette Ecole, au moment où elle est encore proche de son concept, de sa place dans l'enseignement de la psychanalyse tel que le conçoit Lacan.

Il faut donc remarquer qu'il n'y a pas un mot de cet Acte de fondation pour faire de l'Ecole une Ecole de psychanalystes, mais qu'il s'agit, tout au contraire, d'une Ecole d'analystes et de non-analystes, comme le concept d'école même le comporte. C'est même seulement ça qui peut faire la distinction entre initiation et transmission. S'il faut avoir partagé la même expérience pour savoir ce que ça veut dire, on est dans l'initiation, ou, en tout cas, on ne peut jamais avoir de marques qu'on n'y est pas. C'est seulement en s'adressant à ceux qui n'ont pas partagé la même expérience, que la transmission a sa chance. De telle sorte que l'invitation de Lacan est faite à *"ceux qui, psychanalystes ou non, s'intéressent à la psychanalyse en acte"*.

Il faut remarquer aussi comment est située la question de l'habilitation des psychanalystes. Il y a là, d'une certaine façon, une absence. Autant il est dit que cette Ecole dispense une formation, autant il n'y est jamais dit qu'elle garantisse que tel ou tel relève de sa formation. Sans doute était-il très difficile de le dire dans ce départ, dans ce moment de création. Lacan dit seulement qu'il considère comme habilités de plein droit, ceux qu'il a lui-même formés. Mais dans cette habilitation, il ne précise pas qu'il les habilite à la psychanalyse, à l'exercice de la psychanalyse. Il complète ça dans les notes adjointes à l'Acte de fondation, en faisant appel à l'habilitation qu'ils ont reçue par avant. Il peut qualifier leur habilitation de *"patente"*, parce qu'elle a été reçue par ce qui jusqu'alors était le seul mouvement analytique reçu au monde. C'est pourquoi il qualifient les psychanalystes qui exerceront, qui exerceront comme Membres de l'Ecole, de *"psychanalystes irréprochables"*. *L'Ecole*, dit-il - je simplifie - *dispose de psychanalystes irréprochables, de quelque point de vue qu'on se place, puisqu'il eût suffit pour eux, comme il en a été pour le reste des sujets formés par Lacan, qu'ils reniassent son enseignement, pour être reconnus par une certaine Internationale, et qu'il est notoire qu'ils ne doivent qu'à leur choix et à leur discernement d'avoir renoncé à cette reconnaissance.*

On peut donc dire que dans cet Acte de fondation, il y a un trou à la place du Psychanalyste de l'Ecole, un trou qui n'est pas comblé à la va-vite par Lacan, puisqu'il ne définit pas le Psychanalyste de l'Ecole, et qu'il se contente, pour conforter ceux qui alors exercent l'analyse, de confirmer que lui les considère comme habilités. Ce qui brille par son absence dans cet Acte de fondation, c'est qu'il n'y a rien qui garantisse le rapport du sujet à la formation qu'il a reçue. En même temps, ce qui court dans ce texte, c'est la volonté de mettre en question la routine établie pour l'habilitation de la psychanalyse. C'est ainsi que la première section dite de psychanalyse pure est prévue pour que ses études aient comme pointe la mise en question de cette routine établie, c'est-à-dire les problèmes urgents à poser sur toutes les issues de la didactique.

Dès lors, on peut dire que le trou est là dans lequel va s'inscrire la "Proposition de 1967". Cette Ecole de départ est au fond un rassemblement d'analystes d'Ancien Régime, si je puis dire, et de non-analystes, par quoi on désigne à l'époque - et on le fera longtemps - les candidats analystes en formation, même s'ils commencent déjà à pratiquer, ou bien par quoi on désigne ceux qui sont simplement des analysés, comme on disait à l'époque. C'est donc déjà une façon de témoigner que la psychanalyse n'est pas seulement l'affaire des psychanalystes. Elle n'est certainement pas l'affaire de ceux qui se tiennent pour des psychanalystes habilités. Elle n'est certainement pas l'affaire des didacticiens.

C'est donc sur le fond de ce vide que s'élève, trois ans plus tard, la "Proposition de 1967". Il faut voir comment cette pièce-là, qui tente de définir le rapport de garantie entre le sujet et la formation qu'il a reçue, vient s'inscrire dans l'Ecole. Il faut déjà remarquer que Lacan considère, dès le début de cette "Proposition de 1967", que le principe selon lequel *l'analyste ne s'autorise que de lui-même* est inscrit dans le texte originel de l'Ecole. En 1967, Lacan considère que ce principe est déjà là depuis 1964. Il faut remarquer qu'il n'y a pas eu grand monde qui s'en soit aperçu, pour ne pas dire personne. Alors, il y en a eu aussitôt pour dire: *si j'avais su, je ne serais pas venu.* Ca a donné la scission dite du Quatrième groupe, formé par ceux qui ne s'étaient pas aperçus de ça dès le début.

Il faut dire que Lacan ne l'avait peut-être pas mis en évidence en 64 comme en 67. C'est qu'il faut mettre un peu de miel pour arriver à peupler une Ecole. On peut aller voir les textes originels, on ne trouve pas, dit comme ça, ce principe, ce principe que Lacan fait passer trois ans plus tard. Mais on trouve quand même, dès 1964, dans les notes adjointes, que l'analysé qui demande une analyse, sera libre de choisir son analyste, ce qui veut dire

qu'il n'y aura plus la liste des didacticiens. Supprimer en note la liste des didacticiens, c'est une révolution qui s'est déjà accomplie en 1964. C'est la fin de la distinction des deux classes d'analystes, thérapeutes et didacticiens, la fin de la distinction des deux demandes. Se trouve donc déjà formulé qu'il n'y aura pas d'habilitation de droit du didacticien. C'est ce que veut dire que l'analyste ne s'autorise que de lui-même. C'est que l'habilitation lui viendra après-coup, comme, de fait, ça s'est toujours fait.

Avec la "Proposition de 1967", telle que je l'introduis, il n'est pas question de discuter la passe sans référence à l'Ecole. Le principe même que l'analyste ne s'autorise que de lui-même n'a de sens que dans l'Ecole. Sans ça, c'est en effet un *tout est permis*. Comme l'ont très bien vu Eric Laurent et Colette Soler, il est tout à fait exact que Lacan n'a pas mis en question les standards de la psychanalyse pour ouvrir la porte à l'éclectisme, au phalanstère, c'est-à-dire au *tout est permis*, au *chacun prend son pied comme il veut* parmi les psychanalystes.

La passe et sa "Proposition", c'est une proposition à l'Ecole, sur le fond de l'Acte de fondation, et ça répond à la question précise de la garantie que l'Ecole peut apporter au fait qu'un analyste relève de sa formation - réponse restée en blanc dans l'Acte de fondation. C'est là que Lacan distingue deux garanties: la garantie que l'Ecole donne sans qu'on la lui demande, à savoir celle qui est sanctionnée par le titre d'A.M.E. - Analyste Membre de l'Ecole - et la garantie qui est demandée, qui peut donc être refusée, et qui est la passe. Bien entendu que la passe est une garantie! Franchir la passe et recevoir le titre d'Analyste de l'Ecole, c'est une garantie qu'on a demandée à l'Ecole, c'est une garantie dès lors qu'on en reçoit le titre. Si de faire la passe sans avoir un titre au bout a toujours hanté les lacanoïdes divers, c'est parce qu'ils n'ont pas saisi que la passe est une forme de garantie demandée à l'Ecole, et qu'ils s'imaginent pouvoir pratiquer la passe pour faire joujou en dehors de l'institution. Le titre d'A.E., de Psychanalyste de l'Ecole, répond à une demande de passe, et cette demande est une demande de garantie. Et du seul fait qu'on la demande à l'Ecole, ça suppose que cette Ecole, on la reconnaisse soi-même et qu'on veuille y faire quelque chose.

C'est pourquoi cette demande de passe spécifique, qui ne s'adresse pas à un analyste mais à l'Ecole, à une institution, ne vise pas seulement à attester ce qui a eu lieu dans l'analyse du sujet, mais vise, à partir de ce qui a eu lieu dans son analyse, sa responsabilité dans l'Ecole. Ce n'est pas seulement que l'analyse est son affaire, a été son affaire. Ca ne concerne pas seulement les analyses que peut-être plus tard il fera. Mais c'est que l'Ecole elle-même, puisqu'il lui demande quelque chose, est éminemment son affaire. C'est pourquoi la demande de passe, loin d'être une demande égoïste, une demande individualiste, est une demande à devenir responsable de l'Ecole, et même précisément responsable du devenir de l'Ecole, ou, comme le formule Lacan, devenir responsable du *"progrès de l'Ecole"*. Il le formule dans sa "Proposition de 67" ainsi. Il parle du progrès de l'Ecole en 67, ce qui ne l'empêche pas, en 68, de dire, page 27 du "Discours à l'EFP", qu'il ne prétend *"à rien de tel qu'un progrès": "Je ne prétends à rien de tel qu'un progrès, mais à un mouvement nécessaire."*

D'emblée, dès l'Acte de fondation de 64, Lacan a défini l'Ecole comme une expérience, et même comme une expérience inaugurale. Eh bien, il n'est pas sûr que ça ait été saisi, même si c'est évident, même si le titre d'A.E. est une garantie. Même Lacan, qui n'était pas formaliste, pouvait aller jusqu'à parler d'autorisation. En dépit du *s'autoriser soi-même*, il a pu parler d'un *se faire autoriser comme A.E.* Il n'est pas sûr qu'on ait aperçu que le moment de la passe n'est pas seul à devoir être attesté dans la procédure de la passe, et que de son analyse le sujet ait a tirer la conclusion qu'il a, au-delà de la cause de sa propre analyse, rapport avec la cause analytique. Nul n'y est forcé. Rien n'oblige un analysant, à quelque moment que ce soit de son expérience, à rencontrer la cause analytique. Mais la passe est faite pour attester que, à sa façon, il a rencontré la cause analytique. D'ailleurs, la question pourrait se poser de distinguer deux passes, une où l'on recevrait le titre de Passé, et qui voudrait dire qu'on a connu le moment de la passe dans son analyse, et une autre pour qui il resterait le titre de Futur, qui voudrait dire que désormais on est co-responsable de l'Ecole de Lacan.

A la semaine prochaine.

JACQUES-ALAIN MILLER
XII - COURS DU 14 FEVRIER 1990

J'interroge donc le concept de l'Ecole et sa place dans la psychanalyse. J'interroge mais je pourrais être interrogé. Je me suis dit que pour aujourd'hui - qui est, si je ne me trompe, notre douzième rencontre de l'année - je pourrais peut-être interrompre mon monologue et vous offrir de prendre la parole. Ca nous ferait un peu de diversité dans ce banquet. Non pas que je n'aie pas une idée de ce qui se trame chez l'Autre, puisque je reçois un certain nombre de personnes et un certains nombre de lettres qui me donnent un aperçu de la façon dont ce que je raconte est reçu. Mais enfin, ça pourrait être informatif de le faire ici. Comme j'ai été à faire une conférence supplémentaire lundi dernier, je pourrais m'autoriser à ne pas en faire une aujourd'hui, laissant ça ouvert, pour qu'il y ait éventuellement place pour des remarques ou des questions à la fin. Ensuite, j'interromprai jusqu'au 7 mars.

J'interroge donc le concept d'école en supposant que ce concept a une place dans la psychanalyse. C'est une supposition, puisqu'on pourrait ramener le fait de l'Ecole de Lacan à une contingence, à une contingence appelée Lacan, et précisément aux contingences des démêlés de ce nommé Lacan avec l'Association Internationale procédant de Freud. On pourrait même réduire l'Ecole à n'être que la solution d'urgence bricolée par Lacan en 1964, à un moment où il était dans une passe difficile. On pourrait aussi ramener le concept d'école à la contingence, à savoir que Lacan faisait un enseignement et que, du coup, il a baptisé ainsi la réunion de ceux qui suivaient cet enseignement.

Je ne crois donc pas que ça aille de soi - il faut le vouloir - de faire du concept d'école un concept de la psychanalyse. Ce qui le prouve, ce qui demande tout de même qu'on s'y arrête, c'est qu'il y a un nombre non négligeable de praticiens qui se réclament de l'enseignement de Lacan, qui apparemment le connaissent, qui pratiquent ses *Ecrits*, ses Séminaires, qui s'orientent dans la pratique de la psychanalyse à partir de lui, et qui se passent pourtant très bien de l'Ecole. C'est tout de même de nature à nous interroger sur le concept d'école, et à ne pas prendre pour acquis que ce concept est inséparable du corpus lacanien. De fait, un grand nombre de praticiens font l'impasse sur le rassemblement et le fonctionnement en école. Nous pouvons dire que ce ne sont pas les bons, mais il faut encore le démontrer. Plutôt que de faire la satire des autres, il vaut mieux essayer de ressaisir, voire de construire, les fondements du concept d'école en lui donnant la dignité de la nécessité. Il y a donc des lacaniens sans l'Ecole, et puis il y a des lacaniens avec. Et ce que nous avons à examiner, c'est dans quelle mesure l'Ecole de Lacan répond à une nécessité de structure ou non.

Là-dessus, évidemment, l'histoire ne suffit pas. L'anecdote de la création de l'Ecole ne suffit pas. Ca pourrait être un hapax, qu'on ne voit qu'une fois, et qui pourrait peut-être se répéter comme une farce. Ce que Lacan a baptisé Ecole - à la surprise générale puisque c'était un terme inédit dans la psychanalyse - c'était, il faut le dire, un rassemblement qui se faisait autour de lui. Il a aidé à ce que ça se fasse autour de lui, puisqu'il y en avait déjà un certain nombre qui souhaitaient que ça se fasse autour d'eux, autour d'une petite collectivité de ses élèves. C'est là qu'il est arrivé pour dire un *je fonde*, c'est-à-dire pour récuser un *nous fondons*, pour proposer un Acte de fondation qui commence par *Je* - ce qui n'est pas une société en nom collectif. C'est comme ça que ça a eu lieu: autour de lui.

C'était même - c'est en tout cas comme ça que j'en ai été informé - autour d'un magnétophone qui faisait entendre sa voix. Je ne connais pas le détail de l'histoire. Tout ce que je sais, au niveau du souvenir, c'est que c'était une convocation dans un appartement de la rive gauche. Nous étions une toute petite centaine. J'étais à côté d'un ancien élève de l'Ecole Normale, Pierre Kauffman, et on a mis en marche un magnétophone qui était sur le piano et d'où est sortie la voix de Lacan - qui n'était pas là - une voix qui annonçait qu'il allait faire une Ecole. Ce qui a un peu troublé l'écoute, c'est que, à un moment, Lacan est arrivé en personne. S*urtout ne vous dérangez pas*, a-t-il dit, et on a donc fini d'entendre la bande. Ensuite, il a lui-même ajouté un certain nombre de choses, faisant allusion explicitement à Fichte et à la destination du savant.

Donc, c'était un rassemblement autour de Lacan, sur la base d'une préférence donnée à son enseignement de la psychanalyse. Comme ces temps derniers, et certainement dans les quelques temps qui viennent, il va s'échanger, entre des gens qui étaient dans cette pièce, des propos peu amènes, je voudrais quand même rendre un hommage à ceux qui, à cette époque-là, ce soir-là, étaient rassemblés dans cette pièce. Moi, en effet, j'étais le petit nouveau, mais il y avait là des gens qui n'étaient plus des petits nouveaux, et à qui une carrière était offerte dans l'Association Internationale pour peu qu'ils reniassent l'enseignement de Lacan. Ils ne l'ont pas fait. Certains ont mis cinq ans à le faire, d'autres un peu plus longtemps, mais je crois qu'on peut aujourd'hui leur rendre hommage de s'être pelotonnés autour de Lacan, et d'avoir constitué ainsi la base de départ de la reconquête du Champ freudien.

J'ai donc considéré que le double temps de la création de l'Ecole freudienne de Paris n'est pas qu'anecdote, mais que cela, au contraire, nous aide à décomposer la structure de ce dont il s'agit. Ca n'a pas été fait en une fois. Il y a eu d'abord le temps où s'est instituée l'Ecole comme organisme prévu pour un travail. Un organisme prévu pour un travail, qu'est-ce que ça rassemble? Ca rassemble des travailleurs dans une petite usine. C'est ce mode de rassemblement-là qui a été la base. C'est à ce mode de rassemblement que répond l'Acte de fondation, à savoir qu'avant il n'y a pas, et qu'après il y a, dans la mesure où un *je fonde* est performatif. Pour fonder, il faut dire *je fonde*. Une fois qu'on a dit *je fonde*, on a fondé. Après, bien sûr, on peut s'en aller, ou bien personne ne vient - tout peut arriver -, mais fonder, c'est dire *je fonde*.

Le temps second, c'est celui de la *Proposition de 67,* faite à ceux qui étaient rassemblés par l'Acte de fondation. Dans le temps de cette *Proposition de 67*, il s'est agit de quoi? En 1967, dans ce texte qu'on appelle souvent "La proposition de la passe", il s'est agit exactement de donner à l'Ecole son psychanalyste. En effet, son titre propre, c'est *Proposition du 7 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole*. Dans le temps premier, c'est l'Ecole avec ses travailleurs, et, dans le temps second, il s'agit de définir, pour cette Ecole de travailleurs, le psychanalyste qui y est adéquat, ce qui veut dire que le psychanalyste de l'Ecole est le psychanalyste qui convient à une Ecole de travailleurs, de travailleurs pour la psychanalyse, de travailleurs pour la reconquête du Champ freudien.

Ces deux temps sont donc, premièrement, l'Ecole et, deuxièmement, le psychanalyste de l'Ecole. Il faut dire qu'il y a là une articulation à chercher. Il y a déjà là une articulation qui ne va pas de soi et qu'on pourrait même construire comme antinomique. En effet, d'un côté, c'est un *tous pareils* dans l'Ecole, un *tous égaux* devant le travail. Il y en a certains, bien sûr, qui travaillent plus que d'autres. Il y a des différences, des différences concrètes, des différences qui se voient, qui s'exposent dans les publications, mais enfin, l'Ecole, c'est cependant un *tous égaux* devant le travail.

Mais d'un autre côté, quand il s'agit du psychanalyste de l'Ecole, c'est autre chose. C'est autre chose mais nous devons cependant corriger ça un petit peu. Ce n'est pas qu'entre 1964 et 1967, il n'y ait pas eu des psychanalystes qui pratiquaient. Ils étaient même membres titrés dans l'Ecole freudienne de Paris. On n'a pas proclamé un moratoire sur les cures analytiques pendant trois ans, en attendant que la définition du psychanalyste soit élaborée. Il y a là, d'ailleurs, un problème. Il y en a certains qui voudraient faire un syndicat des psychanalystes. C'est formidable! Quelle pression exerceront-ils alors sur le public? Feront-ils la grève des analystes? Comme c'est joli! Comme ce serait formidable d'avoir un syndicat des psychanalystes! Vous les voyez descendre dans la rue, avec des pancartes... Le problème, c'est justement que la grève du psychanalyste paraît très difficile à soutenir. S'ils voulaient se mettre en grève, peut-être que l'Etat ferait comme pour certaines catégories vitales de la nation à qui il interdit de faire grève, par exemple les gardiens de prison. Donc, pendant ces trois années, on ne s'est pas arrêté de pratiquer sous prétexte qu'on n'avait pas de définition qui convenait. On n'a rien arrêté du tout.

Mais on s'aperçoit, dans tout ce que Lacan écrit de ses petites notes institutionnelles de 1964, avec quel soin il ne reconnaît alors les psychanalystes que comme fonctionnant de fait. Il enregistre des faits, à savoir qu'ils ont été habilités ailleurs et qu'ils fonctionnent certainement très bien aujourd'hui. Mais, dans le temps second, il est clair qu'il s'agit de passer au droit, c'est-à-dire d'avoir des psychanalystes de droit et non pas de fait - du droit de l'Ecole, bien entendu. Pendant trois ans, en effet, ça fonctionne, mais sans que Lacan ne

se sente et ne se dise engagé par là autrement qu'en admettant le fait. Ce passage du fait au droit concernant le psychanalyste est, à proprement parler, ce qui fait émerger la garantie, le problème et la définition de la garantie. Au niveau du temps premier, il s'agit du travail, et aussi éventuellement de la formation, mais sans garantie, en particulier sans la garantie qu'un sujet relève de la formation qui lui a été dispensée.

Si on voit les choses ainsi, on s'avance tout simplement vers un quasi-mathème de l'Ecole. On s'aperçoit que c'est un problème politique d'une haute importance, un condensé de problème politique, c'est-à-dire: comment passer de l'égalité à un état d'inégalité, et que tout le monde l'accepte? Ca veut dire que la *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole* est au fond un discours sur l'origine de l'inégalité entre les psychanalystes et les membres de l'Ecole. Evidemment, ça a fait des difficultés. Il serait intéressant de voir lesquelles, mais enfin...

L'Acte de fondation de l'Ecole, c'est un *par ici les petits, on sera tous pareils, on sera tous dans des cartels, ça permutera, et plus personne ne pourra capitaliser son état de plus-un pour devenir plus-deux, plus-trois, plus-quatre, etc. Au contraire, après avoir été plus-un, on repassera à la base du prochain cartel.* Il y a là vraiment, on peut le dire, l'idée d'une atomisation des membres et d'une égalité où il est prévu qu'on puisse voisiner d'emblée dans le cartel: nouveau venu, analyste débutant, analyste chevronné, etc. C'est donc un système profondément égalitaire que celui de l'Ecole de 1964. Au niveau de l'Acte de fondation, c'est parfaitement inégalitaire par le fait même que ça ne s'occupe pas de la définition du psychanalyste. Ca laisse intact tout le système antérieur. C'est égalitaire dans ce que ça a de nouveau, c'est-à-dire dans la notion d'une Ecole, mais en fait, pour le reste, ça fait fonctionner le même type de grades et de catégories de l'espèce antérieure. Ca n'en parle même pas, ça laisse ça à l'état de fait.

Ca fait que quand Lacan a proposé la définition du psychanalyste de l'Ecole, ça n'a pas du tout été entendu comme l'introduction d'une inégalité, puisque, dans l'état de fait, cette inégalité était déjà bien consolidée. La *Proposition de 67* est apparue, tout au contraire, comme une libération de cet état de fait antérieur. Mais au niveau du texte - et c'est là qu'il ne faut pas se tromper -, au niveau de l'écrit, et disons de là où Lacan s'engage, il ne s'agit pas de l'état de fait mais de la construction progressive d'une institution de droit. C'est la lecture que je fais maintenant et que je crois être la bonne. C'est ce qui a tout à fait échappé à l'époque, parce qu'on vivait la situation, et qu'on a vu aussitôt se dresser un certain nombre de personnes contre cette *Proposition de 67*, des personnes qui pensaient être des notables, des hiérarques de fait de cette Ecole. Mais si on laisse ça de côté pour saisir ce qu'il en est de la structure même qui est mise en place, il faut voir qu'il s'agit du passage d'un état d'égalité des travailleurs à l'inégalité, l'inégalité des psychanalystes et des membres.

De la même façon que Jean-Jacques Rousseau commence la seconde partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité* par *Le premier qui dit: "ceci est à moi", etc.*, on peut dire ici que c'est le premier qui dit *je suis psychanalyste*. Le premier qui dit *je suis psychanalyste*, qui dit *ceci est à moi: la qualité de psychanalyste,* ça fait déjà un problème. Encore que quand il le dit, c'est son affaire. Toute la question est de savoir si la déclaration *je suis un psychanalyste* est un performatif. Suffit-il de le dire pour l'être? C'est là le premier aspect de la question, le deuxième étant: suffit-il de le dire pour qu'on vous croie? Suffit-il de le dire pour que les autres soient d'accord? De la même façon, il est parfaitement loisible de dire d'un guidon de bicyclette soigneusement découpé et posé dans un cadre*: ceci est une oeuvre d'art*. On ne le saura - c'est, en tout cas, le critère freudien - que si quelqu'un l'achète à ce titre, c'est-à-dire pour beaucoup plus cher qu'un guidon amoché. C'est la même chose pour le psychanalyste - il a même une ressemblance profonde avec le guidon amoché.

Donc, la *Proposition de 67*, contrairement aux apparences, est apparue comme une sorte de Manifeste communiste, comme un écrit absolument subversif dans la psychanalyse. Ca l'est, bien entendu, mais ça l'est en ceci, que par rapport à la communauté des travailleurs, ça introduit entre eux de l'inégalité. La question est de savoir laquelle, ce qui la fonde, et pourquoi.

Quelle inégalité est-elle là exactement introduite? Eh bien, par rapport à la qualité de membre de l'Ecole - seule qualité fondée par l'Acte de fondation - ça introduit des titres, des petites choses comme celles que j'avais mises au tableau, des petits sigles: A.P., A.M.E., A.E.

Ca introduit des petites lettres comme ça, du style des décorations anglaises, du style Windsor Cross - G.C.S, etc. Brusquement, ce qui était avant de fait, se trouve suivi d'un certain nombre de petites lettres: les noms propres se trouvent suivis de petites lettres qui indiquent qu'il ne faut pas confondre l'un avec l'autre, etc. Ca introduit des rapports différentiels avec la psychanalyse. Ceux qui étaient auparavant des travailleurs sont désormais classés selon la place qu'ils occupent dans l'expérience analytique. Ca prend en compte quelque chose d'autre que le travail, par rapport à quoi tout le monde est à peu près pareil**.** Il y a des distinctions faites sur certains sujets, entre ceux qui sont des psychanalystes de fait et ceux qui ne le sont pas. Mais enfin, foncièrement, par rapport au travail, tous sont égaux.

Avec la *Proposition de 67,* il en va autrement. *Tous sont égaux*, on ne peut pas le dire par rapport à l'expérience analytique. Il y a des différences, selon qu'on s'y est engagé ou non comme sujet, selon qu'on pratique la psychanalyse ou non, selon qu'on le fait depuis longtemps ou depuis peu. Voilà tout un monde de différentiations qui se trouve pris en compte et ordonné par la *Proposition de 67*. Il faut bien voir le décalage qu'il y a là avec l'ouverture de l'Ecole, l'accueil du tout-venant - cet accueil se trouvant mâché dans une machine permutative. Il n'a pas été très regardant, Lacan. Il n'a pas été très regardant puisqu'il m'a pris. Je lui avais dit que ma qualification pour ça était, si l'on peut dire, toute en puissance. Voilà ce que j'ai vu, et il y a un décalage entre ça et le serrage subséquent sur l'expérience analytique. Il s'agissait pour Lacan de peupler son Ecole, mais une fois qu'elle est peuplée, se met à fonctionner, dans l'espace institutionnel ainsi ouvert, une sorte de *dépeupleur* - pour reprendre le titre de Samuel Beckett -, un certain dépeupleur qui fait que tout le monde ne va pas se retrouver du côté des titres ou des grades.

Il faut voir qu'il y a là, au coeur de cette Ecole à deux temps, une contradiction, ou exactement une mise en tension, dont on peut dire qu'elle a été voulue par Lacan. Il m'est arrivé, dans le cours de cette année, de faire allusion à l'objection qu'avait tout de suite rencontrée la création de l'Ecole de la part de certains psychanalystes, qui voulaient, par rapport à cette Ecole poreuse et qui déjouait la distinction du dedans et du dehors, reconstituer un dedans, un dedans qu'ils avaient déjà appelé le Collège. La *Proposition de 67* s'inscrit évidemment dans la ligne de reconstituer un certain dedans de l'Ecole, mais, en même temps, elle tente de déjouer ce que ces notables ou ces hiérarques espéraient de ce dedans. Le tout de l'opération de la *Proposition de 67* est donc de faire sa place à cette revendication justifiée, à savoir que l'Ecole définisse ce qu'elle entend par "le psychanalyste" - de ce côté-là tout le monde n'est pas pareil - mais tout en empêchant que cette revendication ait les conséquences qu'elle a toujours eues dans la psychanalyse. Nous verrons lesquelles.

Tel que Lacan procède, il est sensible que cette Ecole est d'emblée, si l'on veut, bancale. D'un côté, au niveau chronologique du temps 1, nous avons cet espace où tout le monde est pareil, cet espace d'égalité, et, d'un autre côté, au temps 2, nous voyons se constituer cette gradation, cette inégalité. On pourrait représenter ça. C'est très simple. Vous avez d'abord l'égalité comme un ensemble où il y a des éléments semblables. Puis vous avez l'inégalité comme un ensemble qui empiète sur le premier et où figurent trois traits qui signalent les trois positions d'A.E., d'A.M.E. et d'A.P.

Schéma 1

égalité **inégalité**

Cette mise en tension pourrait se résorber tout de suite, à la condition que les éléments qui sont égaux à gauche se trouvent tous répartis entre les trois catégories qui sont à droite, c'est-à-dire que le temps 2 annule le temps 1. Il en serait ainsi si ça consistait pour Lacan à venir et à dire: *Bon, mes petits, la récréation de trois ans est finie, maintenant il y aura parmi vous trois catégories ayant des droits différents dans l'Association.* Or, ce que Lacan fait alors d'incroyable, c'est qu'il introduit deux titres et puis un titre qui est celui d'Analyste Praticien. Il introduit une distinction par rapport à l'expérience analytique, mais, en même temps, il ne touche en rien à l'égalité de départ. Ca veut dire que les membres de l'Ecole gardent tous dans l'Association le même pouvoir, et que les inégalités, qui sont des inégalités d'expérience et de savoir dans la psychanalyse, ne sont pas répercutées au niveau du droit associatif.

C'est un mode d'introduire une inégalité qui est précisément de démontrer la distinction de la hiérarchie et du gradus. Où est la hiérarchie dans l'Ecole? Foncièrement, il n'y en a pas, même si Lacan, par ailleurs, peut dire que *"les distinctions seront faites selon le travail"*. Foncièrement, il n'y a pas de distinctions au niveau de la hiérarchie. Il y a une seule catégorie. Celui qui vient d'entrer depuis un mois et un jour dans l'Ecole, a exactement le même droit de vote que celui qui y est depuis vingt ans. Dans l'Ecole de Lacan, il n'y a qu'une seule catégorie de membres. Par contre, il y a des titres différents selon le rapport qu'on a à l'expérience analytique. Loin que ce soit ce qu'a écrit cet avocat dans le journal *Le Monde* du 12 janvier, à savoir que le pouvoir n'était pas distingué du savoir, le fondement même de l'Ecole de Lacan est une distinction entre le pouvoir associatif et ce qui est de l'ordre du savoir par rapport à la psychanalyse.

Alors, évidemment, on se demande comment ça peut marcher. Comment des citoyens de cette république, ayant tous un pouvoir équivalent, acceptent-ils de reconnaître des distinctions proprement épistémiques, des distinctions dans l'ordre du savoir? Ca ne va pas de soi facilement. On peut dire que cette république est faite pour que tout le monde soit mécontent. Elle est faite pour que tout le temps soit en question si ceux qui ont ces grades les méritent vraiment. Tout repose donc sur le fait que les membres de cette Ecole seraient capables de respecter ce qui s'impose de soi-même, de respecter une sorte d'évidence des distinctions, ou de respecter l'instance qui évalue ces distinctions et de lui faire confiance. Il y a là un principe de base qui, loin d'être un principe de dictature, est au contraire un principe de dissolution. C'est dire que c'est vraiment une insurrection permanente, et qu'il faut que ce soit continuellement contenu par le respect - ce qui veut dire aussi que la horde soit tenue en respect. En effet, dès que ça fléchit, on dépèce le dompteur, on se dépêche de le dépecer. Ce qui est arrivé à Lacan, qui jusqu'au bout à continuer dans ce rôle de dompteur, d'évalueur, d'ordonnateur, c'est qu'il y en a eu un certain nombre qui ont réussi quand même à arracher un petit peu de chair. Mais il faut voir que c'est comme ça que c'est conçu depuis le début. La dissolution aussi n'est pas une anecdote. Et les horreurs de la dissolution non plus. C'est présent déjà dans le temps originaire de l'Ecole de Lacan.

Par contre, dans les Sociétés psychanalytiques régulières, on fait ce qui est de bon sens. On reconnaît qu'il y a des gens plus ou moins avancés dans la psychanalyse - peu importe comment on le conçoit - et on leur donne alors à chacun des droits différents. Quand on est à la base, on ne peut pas diriger le sommet. Quand on est à la base, on peut voter sur des choses de base. Qu'est-ce que c'est, les choses de base? Eh bien, par exemple, de savoir si on va repeindre ou non le local. Ou bien accepter une contribution supplémentaire pour financer quelque chose. Il s'agit surtout de choses de finance. A ce moment-là, on superpose le pouvoir et le savoir dans la pyramide sociétale, et on ne s'aperçoit même plus que pouvoir et savoir y sont confondus. Il paraît tout naturel qu'à ces catégories épistémiques répondent des pouvoirs différents: *si je suis analyste depuis vingt ans, comment se pourrait-il que mon vote, dans mon Association, ne vaille pas plus que celui du petit dernier qui vient d'entrer?* Au fond, ça répond au voeu d'André Gide, qui ne votait pas. Il ne votait pas parce qu'il ne comprenait pas pourquoi sa concierge avait le même droit de vote que lui.

Evidemment, ce système, ça donne de la sécurité. Par exemple, à l'Institut, on parle d'une réforme depuis vingt-cinq ans. Car, évidemment, ici on n'est pas content, là on est moyennement content, et alors on s'envoie des projets, et puis ça dure, et alors, de temps en temps, on change une porte ou quelque chose comme ça. Dans l'ensemble, ce n'est pas l'effervescence. Quand on est à la base, on se tient tranquille afin d'avoir une chance d'être

choisi pour accéder à l'étage supérieur et puis finalement au sommet. Un petit peu de contestation oui, parce que ça vous fait remarquer au niveau du sommet. Et pourquoi pas encore un peu plus de contestation, pour que les autres se disent: *il vaut mieux le coopter dare-dare, sinon il va mettre le feu partout!* Si on a progressé comme il convient, à la fin, on entre. On entre et, à ce moment-là, on regarde le problème de l'autre côté, par en haut. Mais quand on regarde par en haut, ce n'est pas du tout pareil que quand on regarde par en bas. Quand on regarde par en bas, on voit des choses comme la sclérose, l'incapacité. Quand on regarde par en haut, on voit des choses comme l'agitation stérile.

C'est vraiment, là, la structure raisonnable. C'est sans doute la seule qui permet de durer, de traverser les siècles. Depuis Lacan, personne n'a repris le schéma de 1964-67, personne! Même dans les groupes psychanalytiques les mieux orientés, les mieux disposés. Par exemple, dans l'Ecole de la Cause freudienne, si vous regardez bien, vous voyez qu'il y a une catégorie dite des Membres Associés. Il n'y avait pas cette catégorie dans l'Ecole de Lacan. Je ne jette là la pierre à personne, puisque c'est moi qui l'ai ajoutée. C'est moi, à l'époque, qui l'ai proposée. Il n'y avait pas, à mon avis, d'autres façons de s'en tirer en 1981. Mais je ne vais pas là entrer dans la question statutaire à proprement parler.

Le système que l'avocat dans *Le Monde* impute à Lacan, qui a tout fait pour le défaire, c'est celui de la Société psychanalytique traditionnelle, et qui est le seul qui permet de traverser le temps. C'est confondre le pouvoir associatif et l'ordre du savoir, et faire que trois titres soient en même temps trois catégories de membres. L'Ecole de Lacan est, au contraire, composée de membres tous égaux en pouvoir. Quant aux grades, il y en a, à proprement parler, deux: A.E. et A.M.E. Et puis il y a une mention, celle d'Analyste Praticien - une mention qui est simplement une auto-déclaration.

Qu'est-ce qu'elle fait l'*institution* analytique? - pour employer là un terme qui vaut à la fois pour une Ecole et une Société. Quand elle est une Société, elle est supposée regrouper des analystes, des analystes à différents moments de leur formation. Ca fait déjà une différence d'avec l'Ecole qui, elle, n'étant pas une Société, n'est pas supposée d'emblée rassembler des analystes. Le concept de l'Ecole est fondé sur le caractère problématique de la qualité d'analyste. Dans le concept de Société, il y a par contre que telle Société aurait la solution, aurait la définition de ce que c'est qu'un analyste. L'Ecole, dans ses deux temps, est faite pour rendre problématique et pour mettre au travail ce qu'est la définition de l'analyste.

Le titre d'A.P., d'Analyste Praticien, c'est simplement quelqu'un qui prononce un *je suis analyste*. Et on lui répond un *très bien, on va l'écrire*. On n'écrit pas qu'il est analyste. Quand on écrit A.P., on écrit qu'il dit être analyste. C'est donc un *psychanalyste, dit-il*. On n'en prend pas la responsabilité. On ne prend que la responsabilité de l'écrire. C'est cependant déjà une responsabilité, surtout dans un annuaire professionnel, puisqu'il y a un certain usage professionnel qui est fait de l'Annuaire. Mais enfin, c'est vraiment un *analyticus sum* - à quoi on répond un *tu l'as dit*. C'est le niveau de ce que Lacan appelait le *s'autoriser de soi-même*. Si on voulait être péjoratif, on dirait que c'est de l'auto-proclamation, ainsi qu'on pouvait parler, à l'époque, du gauchisme des avant-gardes auto-proclamées. Il y a un champ de l'auto-proclamation de l'analyste.

Par contre, ce que veulent dire, à proprement parler, les titres du gradus, c'est un *il est analyste, nous le disons*. C'est là une autre voix. Le sujet de l'énonciation, là, est distinct. C'est là l'institution analytique dans sa fonction de reconnaître les analystes. En même temps, il peut y avoir, en marche dans l'Ecole, une petite machine à reconnaître les analystes, une petite machine qui renifle les membres de l'Ecole pour savoir celui ou ceux qui ont la bonne odeur. On reconnaît là le grand Babu, comme disait Francis Blanche. Il y a bien des psychanalystes qui prétendent reconnaître les psychotiques à l'odeur... En tout cas, il y a là - ne négligeons pas ça - une certaine activité de reniflage. Il y a, dans tous les groupes humains, une certaine activité de reniflage, pour savoir si quelqu'un est en odeur de sainteté ou non, une certaine activité de reniflage des accointances diverses où ça apparaît ou n'apparaît pas. Ca s'évalue aussi comme ça.

Le concept même de d'Analyste de l'Ecole que Lacan amène, on peut dire que c'est une vraie décomposition spectrale de tous ces problèmes de reconnaissance. Lacan, en effet, distingue d'abord un premier versant, c'est-à-dire le *s'autoriser soi-même*, qui est du niveau performatif du psychanalyste: *je suis analyste* - à quoi on ne répond pas *tu l'es* mais *tu l'as*

dit. c'est ça l'Analyste Praticien: il va supporter de l'avoir dit. Nous avons donc le *s'autoriser soi-même*, et puis nous avons un deuxième versant qui est le *être autorisé par les autres*. C'est ce qui s'appelle la garantie. C'est un problème de sélection. Ce qui fonctionne à l'intérieur de cette machine, c'est du sélectif. A l'intérieur de cette machine, il y a un appareil de sélection. Autant la sélection peut être un bonheur à l'intérieur du système traditionnel - un bonheur, ça veut dire que ça se déchire de façon sanglante mais d'une façon au fond assez réglée, de l'ordre de *tu m'en donnes un et je t'en passe un autre* -, autant dans la structure définie par Lacan au départ, dans cette mise en tension du pouvoir et du savoir, l'activité de sélection rentre nécessairement en conflit avec l'égalitarisme de base de l'Ecole. C'est aussi explosif que quand on essaye d'introduire une sélection dans l'Université française. On sait que ça a produit à répétition des explosions au cours de notre histoire récente, que ça a produit et produira des explosions, jusqu'à ce que la bête se fatigue - je ne sais pas laquelle des bêtes, l'Etat ou la masse.

Il est clair que cette difficulté, loin d'être tamisée ou tempérée par Lacan, a été au contraire exacerbée dans le sein de l'Ecole. On a pu constater, au fil du temps, les mécontentements des membres, des membres libres et égaux entre eux, qui en voyaient certains - qui n'avaient pas plus de droits qu'eux - s'élever dans la carrière et être sélectionnés. Ca a tenu quinze ans comme ça, et on peut dire que c'est vraiment tout à fait remarquable. Il faut dire que ça a tenu tant que Lacan a parlé. Tous les ans, en général au mois d'octobre et depuis 1951, le groupe était averti du titre du prochain Séminaire et convoqué à venir entendre la voix. Mais quand, en octobre 1980, personne n'a reçu ce genre d'annonce, on n'a pas attendu plus d'un mois pour que ça se déchire d'une façon mémorable. On peut le dire aujourd'hui: cette recomposition ou cette accentuation de structure n'est pas faite pour exonérer Lacan, mais au contraire pour marquer qu'il en a pris la responsabilité depuis le départ, et que la dissolution était la conclusion logique de la fondation. C'est ce qui fait aujourd'hui notre problème, n'est-ce-pas? C'est un problème tout à fait actuel.

Il faut voir que la distinction que j'évoquais entre le savoir et le pouvoir - le pouvoir associatif où tous sont égaux et, entre guillemets, "l'ordre du savoir" où il y a des distinctions - il faut voir que c'est encore trop simple. En effet, il y a aussi le pouvoir sur le savoir, c'est-à-dire l'instance - ou les instances, peu importe - qui évalue au nom du savoir, celle qui peut dire *je sais que tu es un analyste et je le dis*. Cette instance-là est celle qui a le pouvoir sur le gradus. Il ne suffit donc pas de faire ample en disant que nous, nous vivons en séparant le pouvoir et le savoir.

Il y a encore la question du pouvoir sur le pouvoir. C'est là, en effet, qu'il y a une hiérarchie minimale: le pouvoir sur le pouvoir, le pouvoir administratif, et puis la question du pouvoir sur le savoir. Ca, c'est la plaie du pouvoir, à savoir que vous pouvez faire toutes les distinctions que vous voulez par rapport au pouvoir, ça ne change rien: le pouvoir revient. Du pouvoir vous pouvez détacher et distinguer le Beau, le Vrai et le Bon, du pouvoir vous pouvez séparer toutes les valeurs et dire que de l'autre côté ça sera vraiment le Bon ou le Vrai ou le Beau tout seul, là, tranquille. Mais ça ne suffit pas, car, on ne sait pas comment, mais hop! c'est comme une glu: voilà que le pouvoir marque tout ce que vous avez mis de côté. Il est là, mais en même temps il est ici aussi. Il est là, et puis ici, et encore là. C'est qu'évidemment le pouvoir, ce n'est pas une fonction ségrégative, une fonction qu'on peut ségréguer et mettre à part.

Vous avez donc d'abord la question du pouvoir sur le pouvoir. Il peut y avoir tel régime associatif ou politique où le pouvoir est un pouvoir d'Assemblée. On dit alors que le pouvoir est à l'Assemblée. Mais après il y a encore le pouvoir de convoquer une Assemblée. Il est alors facile de dire que le pouvoir est à l'Assemblée et que ça sera monsieur Untel qui convoquera cette Assemblée. Mais pendant vingt ans, il ne la convoque pas. Ca arrive dans certains pays. Il y a toujours une question du pouvoir sur le pouvoir - je vous le dis d'une façon élémentaire - et donc une différentiation hiérarchique qui s'établit, qui s'établit même là où la hiérarchie est à un seul grade, à une seule catégorie.

Pour ce qui est de la question du pouvoir sur le savoir dans la psychanalyse, l'idée de Lacan, c'est que cette instance pourrait être autonome par rapport au pouvoir, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas résorbée par le pouvoir sur le pouvoir. Prenez la Fédération du jeu d'échec. C'est très difficile de faire vivre ensemble les joueurs d'échecs. Vous avez des luttes

intestines très vives. Pour déclarer que quelqu'un est champion du monde, c'est-à-dire quelqu'un qui sait mieux les échecs que les autres, on en met deux, de chaque côté d'une table, puis on met au milieu une petite grille, quelques morceaux de bois, une horloge, et puis ils déplacent leurs morceaux de bois. En général, ils sont d'accord sur comment ils peuvent les déplacer. Personne ne prend un morceau de bois pour taper sur la gueule de l'autre. Ils déplacent leurs morceaux de bois dans un temps donné et, à la fin, ils sont tous les deux d'accords sur le fait qu'il y en a un qui est meilleur que l'autre. Vous avez donc là un gradus qui s'établit, et avec des points très précis: par exemple savoir si là il est le meilleur de tous ceux qui ont joué aux échecs depuis qu'on a établit un certain système de comptage. Ca, c'est formidable, ça fonctionne parfaitement. Donc, d'un côté, vous avez le gradus des joueurs d'échecs, et, de l'autre côté, vous avez la Fédération qui organise tout ça, et qui est souvent dirigée par un ancien grand joueur d'échecs un peu ramolli. Ce côté-là est tout à fait distinct de l'autre système, et il y a quand même une autonomie et une objectivité du gradus des joueurs d'échecs. Il est séparé de la hiérarchie de la Fédération.

Prenons un autre exemple: le tennis. C'est peut-être là moins exact, mais enfin, on arrive tout de même à vous dire que pour tel mois, c'est un tel qui est le meilleur, et que pour une année, c'en est un autre. Ils ont un gradus formidable où les psychanalystes... pardon, les tennismen sont gradués sur la terre entière du numéro 1 jusqu'au numéro 500. Vous imaginez comment ça serait dans la profession? Avec le tennis, vous avez des gradus objectifs et puis vous avez la Fédération.

Evidemment, pour les joueurs d'échecs comme pour les tennismen, il y a des problèmes. Par exemple, comme Kasparov pensait que Campomanés, président de la Fédération, faisait tout en sous-main pour faire gagner l'autre, il a tout fait, une fois qu'il a été champion du monde, pour déplacer Campomanés. Je ne sais plus s'il a réussi. En tout cas, il a créé une nouvelle Fédération où, évidemment, ça ne marche pas non plus.

Disons que ce qui anime Lacan dans sa distinction de la hiérarchie et du gradus, c'est d'espérer pour les psychanalystes quelque chose qui serait de l'ordre des joueurs d'échecs et des tennismen. D'ailleurs, il y a un livre, une satire, qui est paru sur le tennis et la sexualité, il y a quelques années de ça, aux éditions Navarin, et où on voyait que c'était tout à fait prouvé. Nous devrions, nous, examiner l'organisation des Fédérations sportives et d'un certain nombres de jeux.

L'idée de Lacan, c'est donc de préserver l'autonomie de l'ordre du savoir, l'autonomie du gradus, l'autonomie de l'évaluation du rapport à la psychanalyse, et recautionner le fait que ça devrait avoir un certain caractère d'évidence, à savoir que ça ne serait pas le férule du maître ou le fouet du dompteur qui ferait tenir ça ensemble, mais peut-être le *verum index sui*, la splendeur du vrai.

Après tout, même dans la psychanalyse, il y a des choses qu'on ne discute pas. Par exemple, la place de Lacan. Même les personnes qui sont depuis des années mal disposées à l'égard de Lacan, des anti-lacaniens primaires, il faut les voir quand ils essayent de parler de Lacan. C'est alors l'argument du chaudron. Premièrement: *Lacan, c'est le* pire. Deuxièmement: *j'étais son meilleur ami*. Troisièmement: *rassemblons-nous pour un lacanisme meilleur*. C'est là le témoignage, malgré la volonté de piétiner qui les anime, qu'ils n'arrivent pas à faire une croix dessus. Il y en a même certains qui sont des spécialistes et qui assiègent les rédactions pour dire: *j'ai un papier très méchant sur Lacan*. Et un autre, au téléphone: *le mien est encore plus méchant*. Ils essayent, comme ça, de placer leurs diatribes. Ca fait qu'ils entretiennent autour de Lacan une passion, une présence et une actualité vraiment admirables. S'il n'y avait que les lacaniens pour parler de Lacan, on n'irait pas très loin. Les lacaniens, en effet, ils ont un peu tendance à momifier Lacan. Ils répètent ses phrases, ils les figent un peu, ils font des cours. Ils ont l'idée qu'ils doivent faire un travail sérieux, et qu'il est plus facile de le faire dans une certaine discrétion, c'est-à-dire de ne pas monter sur les tréteaux pour faire le pitre. Avec les lacaniens, peut-être qu'on oublierait Lacan. Mais avec ce renfort que nous donnent ces anti-lacaniens, la question reste extrêmement vivace, extrêmement remuante.

On ne peut pas dire pourtant que la contribution soit toujours de première qualité. Le côté un peu gênant, c'est tout de même que le public bien disposé à l'égard de la psychanalyse, va finir par se demander pourquoi ils se mettent en colère comme ça. Moi, il m'arrive de me mettre en colère, mais plus discrètement. Je n'étale pas, je n'appelle pas

tous les projecteurs là-dessus. J'attends d'être revenu, d'être rasséréné. Mais il y en a d'autres, qui sont, comme ça, dans un état frénétique, et qui envoient des giclées dans la grande presse. C'est assez étonnant à voir ou à recevoir en pleine figure. Je peux le dire, puisque ça m'est arrivé récemment. Je vois donc là le bon côté de la chose. Il y a un très bon côté de la chose: présence de Lacan, embarras, respect qui n'arrive pas à être ravalé. A l'intérieur du pire ressentiment, le respect perce d'une façon très frappante. Mais je vois le mauvais côté aussi, à savoir que le public, de voir ainsi un monsieur, exacerbé par un constat d'impuissance, ne pouvoir contenir sa rage, peut se demander si la psychanalyse conduit à ça. Nous avons là des qualifications auto-proclamées, des qualifications de responsabilité qui sont données par un monsieur écumant: *je suis un psychanalyste responsable!* Dans le public, l'effet peut être, à la longue, un peu nuisible. Heureusement, nous n'en avons pas encore tout un bataillon. Il y a seulement quelques originaux qui poussent jusqu'à ce point-là. Mais j'arrête là cette digression.

J'arrête cette digression, mais je ne clos pas pour autant le chapitre précédent. Au-delà de ces avatars, c'est quand même une question - si ce que je dis est vrai - que le modèle institutionnel mis au point par Lacan est un modèle à obsolescence programmée, à savoir que dans sa version pure, ça ne peut tenir que pendant un temps, après quoi ça revient à la disposition commune. Ca n'arrive à tenir que le temps où c'est soutenu, à moins de penser qu'on pourrait ramener l'évaluation des psychanalystes à l'évaluation des joueurs d'échec ou des tennismen. L'espoir de Lacan, en effet, c'était que l'évaluation des psychanalystes ait à voir avec ces évaluations écrites. On n'imagine pas une fédération d'échecs, une fois que l'un est champion du monde, voter la tête de celui-là qui ne plaît pas, et le mettre vingt-cinquième dans le rang. Ca arrive sans doute: quand il y a quelqu'un qui a trop mauvais caractère, comme Bobby Fischer par exemple, on peut lui faire quelques misères, même s'il est champion du monde. Mais enfin, tout ça se fait dans l'atmosphère de l'objectivité. On peut dire que Lacan prend tous les risques pour que peut-être on ne puisse pas avoir d'autres issues, celle d'essayer que les grandeurs soient mesurables dans la psychanalyse.

Il faut dire que c'est très éprouvant. C'est vraiment créer pour chacun, dans le cadre de l'Ecole, une situation de crise permanente, une situation d'effervescence et de danger. En effet, qu'est-ce que c'est que les dirigeants dans une Ecole comme ça? - dirigeants qui ont à soutenir un appareil, alors qu'ils n'ont pas plus de droits que la base, et qu'ils doivent faire accepter qu'il y ait des distinctions de gradus. Eh bien, ce sont des responsables qui sont continuellement assiégés. Et la base, elle est continuellement mortifiée. C'est donc un désastre politique permanent. Lacan le dit lui-même: il est clair que tout ça est absolument ingouvernable.

L'important est de se demander si cette tension est inductive pour le transfert de travail. Par rapport à ce que je pensais à l'époque et ce que je peux vous dire maintenant, il y a un petit franchissement. J'avais plutôt tendance à penser que, l'essentiel étant ailleurs, il s'agissait plutôt d'avoir une machine tournant bien tranquillement. Mais j'en suis venu à me demander si le dysfonctionnement permanent de l'Ecole, si les effets d'énervement qui s'ensuivaient, ne répondaient pas à une logique profonde mise en place par Lacan - avec cette correction que ce fonctionnement-dysfonctionnement n'a absolument pas pu réaliser les finalités fondamentales qu'il assignait à une Ecole.

Venons-en maintenant à la distinction des deux titres dans le gradus, celui d'A.M.E et celui d'A.E. Pour le dire brièvement, et pour ceux qui ne s'y connaissent pas, disons que l'A.M.E. c'est l'analyste régulier dans sa pratique, déjà un peu blanchi sous le harnais, et que l'A.E. est supposé être nommé par la procédure de la passe, c'est-à-dire sur le témoignage qu'il donne de sa propre analyse, et ceci alors même qu'il peut très bien ne pas pratiquer l'analyse. Ce qui s'accroche à cette distinction, c'est que le titre d'A.M.E. serait accordé par la commission compétente de l'Ecole sans qu'on ait à le demander, et que le second, celui d'A.E., on ait à le demander: on demande de faire la passe. Là, je résume, ce n'est pas le point intéressant pour nous.

Le point intéressant, c'est que finalement toute la hiérarchie-gradus de la Société traditionnelle repose sur les critères qui sont ceux de l'A.M.E.. Toute l'organisation de l'IPA repose sur ces critères. Je vois que quelqu'un, là, a un regard d'incompréhension. Je veux dire que ça fonctionne à l'ancienneté, à l'expérience supposée venir avec l'ancienneté. C'est ce qui définit l'A.M.E. lacanien. C'est le psychanalyste ayant fait ses preuves. C'est très intéressant, parce qu'il y a quand même un certain nombre de professions où on préfère que

vous ayez fait vos preuves avant. Souvent, il y a une période de *tutoring* pour se mettre en mesure d'exercer la profession. Je ne sais pas exactement comment on procède pour former les chirurgiens, mais on aimerait bien que la qualité des chirurgiens habilités à vous opérer ne soit pas donnée trop tard. On essaye, avant de laisser l'apprenti chirurgien opérer seul, de s'assurer qu'il a fait ses preuves. C'est la même chose pour le pilote d'avion, etc.

Autrement dit, l'un des problèmes que rencontre l'habilitation psychanalytique, c'est surtout que le psychanalyste puisse faire ses preuves. Foncièrement, depuis que la psychanalyse est la psychanalyse, ça a été toujours après coup. Le premier exemple, bien sûr, c'est Freud. Il n'y avait personne pour lui dire *tu es un psychanalyste*. C'est d'emblée que ça a commencé après coup. Depuis que la psychanalyse est la psychanalyse, on peut dire que l'habilitation se fait toujours après coup. Ca s'évalue en effet de bouche à oreille, les Sociétés analytiques étant finalement des petits villages où il y a toujours quelqu'un derrière la fenêtre pour regarder ce qui se passe et comment on se déplace. Ca repose donc sur la bonne information du milieu. C'est comme ça qu'on a toujours fait. Lacan le dit lui-même dans ses notes adjointes à l'Acte de fondation quand il s'agit du didacticien. L'habilitation s'est toujours faite après coup. Donc, dans l'Ecole, Lacan propose le titre d'A.M.E. pour consacrer de droit ce qui s'est toujours fait de fait. Il n'innove, là, que par l'honnêteté, mais on peut dire que c'est traditionnel.

Ce qui est la nouveauté de Lacan, c'est de proposer une méthode qui permettrait de détecter le psychanalyste avant coup, si je puis dire. C'est comme ça qu'il conçoit la passe: comme une épreuve de capacité. A ce moment-là, on ne s'occupe pas de savoir si quelqu'un est capable de quelque chose quand il la fait déjà depuis dix ans. Quand quelqu'un pilote un Boeing 747 entre Paris et New York depuis dix ans, on ne lui demande pas s'il en est capable. Evidemment, on vérifie s'il en est toujours capable, mais ce n'est là qu'une seconde épreuve de capacité. Ca pourrait d'ailleurs se poser dans la psychanalyse: *depuis combien de temps avez-vous terminé votre analyse? Etes-vous toujours capable de conduire une analyse? Peut-être qu'il vous faudrait faire une tranche*?

Foncièrement, la passe, c'est l'essai par Lacan de définir une évaluation du psychanalyste capable, c'est-à-dire d'un sujet qui, avant même de pratiquer et sur la base de la transformation qu'il a subie dans sa propre analyse, serait capable d'exercer la psychanalyse. C'est, bien sûr, de l'ordre de la conjecture. C'est purement conjectural. Ce n'est pas du tout un effort pour évaluer la compétence analytique, mais pour évaluer la performance que ce sujet a accomplie dans son analyse, et pour lui demander ce qui en a résulté pour lui. Quelles conséquences en a-t-il tirées? Qu'est-ce qu'il en a appris? En quoi cela lui a-t-il donné l'idée que lui, il pourrait faire aussi bien, et même faire mieux, que son analyste? Que pense-t-il pouvoir faire? Pense-t-il qu'il peut guérir? Pense-t-il qu'il peut apporter du nouveau dans la psychanalyse? Y aurait-il des choses qu'on n'aurait pas bien saisies et qu'il pourrait amener? C'est donc là l'idée, et pour la première fois dans l'histoire de la psychanalyse, d'une évaluation avant coup de la qualité de psychanalyste. C'est, je l'ai dit, d'ordre conjectural.

Sur les deux titres d'A.M.E. et d'A.E. est supposée s'exercer l'activité de sélection de l'Ecole. L'Ecole, qui est l'Autre de la garantie, qui soutient la garantie, essaye de sélectionner ses psychanalystes. Quand quelqu'un fait ça depuis dix ans, on peut reconnaître quand même qu'il le fait depuis dix ans. On lui dit donc: *non seulement vous êtes Membres de l'Ecole, mais vous avez droit à un A devant: A.M.E.* On le qualifie ainsi pour signaler que l'Ecole considère que sur le terrain il a fait ses preuves. Là, pas de droit supplémentaire, sinon éventuellement celui de payer une cotisation un peu plus élevée.

Mais la sélection intéressante selon Lacan, c'est la sélection de l'A.E., de l'Analyste de l'Ecole. L'idée de Lacan, c'est que ce qui est intéressant de sélectionner, c'est les jeunes, et non les vieux. Ca, c'est l'idée de base. Les vieux, ils doivent être sélectionnés à force, dans la lutte, dans la concurrences. Mais là où c'est intéressant et où ça peut aider à quelque chose, c'est de sélectionner le jeune. Lacan pensait que c'est dans cet ordre-là qu'on pourrait faire progresser l'Ecole et contribuer à l'avancement de la psychanalyse. Qu'est-ce que ça veut dire de contribuer à l'avancement de la psychanalyse? Ca ne veut pas dire de pratiquer simplement la psychanalyse, mais de réinventer la psychanalyse, d'aider à la réinventer. Voilà la charte.

Le plus sensible ici, c'est l'autre idée du temps que Lacan avait. Dans l'IPA, le titulaire, on le nomme à l'ancienneté. C'est dire qu'on le nomme titulaire quand on est vraiment assuré qu'il n'y a plus rien à en attendre, et surtout pas de surprises. On s'assure qu'il a suffisamment accepté de *"se loger dans l'enchaînement de l'ordre du monde"*, comme s'exprime Hegel quand il commente, dans son *Esthétique*, les années d'apprentissage de Wilhelm Meister. Cet apprentissage, dans la vie moderne, ça consiste à finalement se ranger dans l'ordre rationnel des choses, à se faire à la réalité existante. C'est à ce moment-là qu'on devient un titulaire, c'est-à-dire qu'on vous consacre comme faisant partie de l'ordre des choses. Alors, vous vous momifiez aussitôt. Pour faire partie de l'ordre des choses, il ne faut pas trop remuer, n'est-ce-pas? Il faut devenir un peu chose soi-même.

L'effort de Lacan, c'est qu'on mette au poste de commandement les pas-contents. C'est mettre, au poste de commandement d'une Ecole, le sujet avant qu'il ait trop appris, avant qu'il ait eu trop de didactique et qu'il ait appris à se tenir tranquille. Se tenir tranquille, ça lui viendra toujours assez vite. Lacan, pour les mettre au sommet, il voulait plutôt les prendre tout bébés. Evidemment, ce n'était pas fait pour entretenir la paix. C'était évidemment la guerre programmée. Imaginez le psychanalyste ancien dont la clientèle s'est gonflée, quand il s'agirait de donner le titre le plus prestigieux au petit jeune qui vient de finir son analyse. L'objectif des anciens, partout et dans toute Société, est fait pour surtout contenir l'assaut des jeunes, afin qu'ils ne viennent pas reprendre une partie trop importante du gâteau.

Vous voyez donc l'insurrection de l'époque devant le fait que Lacan entendait donner ce titre, ce que j'appelais le titre le plus prestigieux, aux jeunes, aux petits jeunes affamés. D'un seul coup, le rang des gras, effrayé, s'est reculé: *ils vont nous dévorer!* C'est ce qui fait que, pendant un temps en France, il y a eu un Quatrième Groupe, c'est-à-dire le groupe de ceux qui se sentaient déjà mangés par les affamés, et cela bien que Lacan leur avait gentiment proposé de choisir eux-mêmes les affamés qui recevraient le titre en question. Ils ont décliné l'honneur.

Non seulement cette Ecole est ingouvernable, mais on peut dire qu'elle organise aussi, de façon assez savante, la guerre, la guerre entre les générations analytiques. On en a vu certains résultats au moment de la dissolution: *c'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau, c'est la faute à Lacan.* C'est vrai que c'est la faute à Lacan.

Alors - je vais terminer là-dessus - est-ce que ça doit nous inciter à faire autre chose, à considérer que ce système était du sur-mesure pour Lacan, ou est-ce que ça pourrait être, sinon de confection, mais quelque chose dont dans l'avenir, même immédiat, il y aurait à s'inspirer?

Je vais vous laisser sur cette question, et je vous retrouve le 7 dans cette même salle.

XIII

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 7 MARS 1990

J'ai coutume, après la coupure de février, de poursuivre le cours de l'année en inaugurant un autre angle d'approche du thème que j'ai développé les mois précédents. Cette fois, il n'en est pas ainsi. En effet, je poursuis. Je poursuis sans rupture sur le concept de l'Ecole, c'est-à-dire que je poursuis la tentative et l'effort pour faire de l'Ecole un concept fondamental de la psychanalyse, pour montrer que l'Ecole de Lacan n'est pas que contingence historique, mais qu'elle est au moins une réponse de Lacan à la structure même de l'expérience analytique. En tout cas, c'est ce que je mets à l'épreuve. J'essaye donc de sortir l'Ecole de ce qui serait un chapitre subsidiaire, purement historique, pour y révéler les traits par lesquels elle est un concept analytique, et plus précisément un concept qui se fonde sur ce que l'on peut appeler la clinique de la fin de l'analyse.

Je dis *le concept de l'Ecole*, et *concept* me paraît le mot juste, dans la mesure où il désigne une prise, une capture dans un espace fermé, tel qu'on peut le représenter par un cercle sur le papier. Je fais là référence au cercle d'Euler qui est fait pour circonscrire une classe, une classe d'éléments qui sont pris à l'intérieur. Un concept - un concept conceptuel et non pas politique - installe et trace une distinction. Si on pense que c'est de la politique, alors il faut dire que le conceptuel lui-même est politique. Le concept même fait vivre sous sa loi des citoyens, des citoyens qui sont les éléments qui répondent à sa définition. Ca fait donc du concept un partage: le partage de ceux qui en sont et de ceux qui n'en sont pas. Si nous passons de la classe à l'ensemble, nous pouvons écrire de tout concept, et spécialement du concept d'école, la différence à faire entre les éléments et la place vide où tel élément particulier peut venir s'inscrire. L'élément *x* appartient à l'ensemble ou bien n'y appartient pas:

$$\mathbf{x} \in \mathbf{E}$$

$$x \notin E$$

Le concept d'école introduit une partition, une ségrégation, et permet de distinguer un dedans et un dehors. Et quand il s'agit de l'Ecole, ce dedans est matérialisé par ce qu'on appelle un Annuaire, qui recense par leurs noms propres les éléments humains qui sont acceptés et pris dans l'extension du concept. C'est une liste. Lacan avait remarqué l'importance qu'avait la liste pour le psychanalyste, comme si être couché sur une liste était le débouché le plus souhaitable d'avoir été couché sur un divan, ou comme si, entre le divan et la liste, il y avait une connexion, une appartenance singulière - la liste étant aussi, pour *l'âne à liste*, la liste de ses patients, dont c'est son ambition d'en avoir une d'une certaine longueur.

Ce rappel ayant été fait - rappel pour fonder la relation du concept et de l'Ecole, le caractère approprié de l'expression *le concept de l'Ecole* -, j'en viens maintenant aux deux temps que j'ai signalés, à ces deux temps qu'il a fallus à Lacan pour mettre en place son Ecole. Ces deux temps sont d'abord celui d'une fondation et puis celui d'une proposition. Il s'agit de la fondation de l'Ecole de Lacan et de la proposition de Lacan sur le psychanalyste de cette Ecole, et nous avons, pour nous y repérer, deux écrits de Lacan qui sont *l'Acte de fondation* de 1964 et le texte de sa *Proposition sur le psychanalyste de l'Ecole* qui est de 1967.

J'ai déjà, avant cette coupure de février, montré comment ces deux temps dépassaient l'anecdote, en valorisant la différence qu'il y a entre acte et proposition, la différence entre l'Ecole et l'Analyste de l'Ecole. J'ai marqué que l'Acte de fondation s'adressait à des travailleurs décidés, c'est-à-dire que son adresse en tant que telle ne visait pas les psychanalystes, n'étant pas exclu, au contraire, qu'il s'en rencontre parmi ces travailleurs décidés. C'est seulement en un second temps que Lacan s'est appliqué à fonder les différentiations internes à l'Ecole, mais en 1964, ce qui a servi de principe de partition pour déterminer l'extension de l'Ecole, n'était pas de savoir si un tel était psychanalyste ou non. Etre psychanalyste n'était pas la condition pour entrer dans l'extension du concept. La condition était plus large ou, en tout cas, toute différente, puisque c'était une condition de travail, de travail dans le champ freudien. Pour savoir si un tel ou un tel avait ou n'avait pas à appartenir à l'Ecole, la question était de savoir s'il était décidé ou non à s'engager dans un travail concernant le champ ouvert par Freud. On peut ainsi écrire cette condition d'appartenance: *x*, qui appartient à l'ensemble, est équivalent à T, *x* a la qualité d'être un travailleur:

$$x \in E \leftrightarrow T(x)$$

Il est d'ailleurs amusant de noter, concernant ce prédicat T(x), que Lacan ne demandait pas aux candidats un travail déjà fait. Il ne leur demandait même pas d'amener la liste de leurs diplômes et de leurs articles publiés. *Travailleur décidé*, ça veut dire *décidé à travailler*. C'est là le critère. Le critère était celui d'un travail à faire, d'un travail encore en puissance. C'est ce qui était concrétisé par le fait que dans le premier Annuaire publié de cette Ecole, chaque nom était suivi de la mention de quelque chose qu'il se promettait de faire. Dès lors que ça figurait inscrit, vous promettiez à l'Ecole. On peut donc dire que ce qui faisait titre à entrer, c'était une promesse. De fait, dans son Ecole, Lacan y a admis des gens en promesse, et avec, on peut le dire, un élément de pari pas du tout éliminable. Il n'a pas du tout admis des valeurs sûres et confirmées. Il a admis, au contraire, des valeurs à confirmer. Qu'on ne pense pas que ce soit là une mention faite au départ pour attirer largement le badaud, puisqu'en 1967, dans le texte de la *Proposition* destinée à introduire des différentiations internes dans l'Ecole, Lacan dit encore plus clairement qu'on est admis dans l'Ecole sur la base d'un projet de travail, ce qui veut dire que l'étudiant de troisième année et le professeur agrégé sont admis moins sur leurs grades respectifs - ceux par exemple de l'université - que sur l'engagement qu'ils prennent d'un travail futur. Voilà, dans son extrémisme, ce que Lacan fixait comme condition d'appartenance à l'Ecole: une promesse de travail.

J'ai déjà marqué qu'il y avait lieu d'interroger le rapport de *l'Acte de fondation* et de la *Proposition*. Par exemple de savoir si la *Proposition* dément *l'Acte* ou, au contraire, le complète. Il apparaît, au moins sur un point, que la *Proposition* explicite *l'Acte*. C'est un point qui est vraiment décisif, puisque ce n'est rien de moins que le principe selon lequel *l'analyste ne s'autorise que de lui-même*. Cette phrase est pour Lacan un principe. C'est ainsi qu'il l'a qualifiée. C'est un principe de l'Ecole, un principe qui fait partie de son concept tel que Lacan l'invente. Si on reste dans le fil de son intention, on ne peut nullement imaginer une Ecole qui se séparerait de ce principe, une Ecole selon laquelle le psychanalyste ne s'autoriserait pas de lui-même.

Il s'agit, bien sûr, de savoir ce que ça veut dire, et pourquoi c'est cohérent avec un certain nombre de dispositions institutionnelles de l'Ecole. Ce que je note pour l'instant, c'est que cette formulation - *le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même* - est introduite en 1967 comme rappelant ce qui existe déjà depuis 1964. Au moment où Lacan formule explicitement ce principe, il le présente comme étant déjà en activité. Il le présente comme un principe inscrit dans les textes originels de l'Ecole.

On peut se demander où il est inscrit, puisque, tel quel, on ne le trouve nulle part en 64, et qu'apparemment ça n'a commencé à faire de vagues qu'en 67. Où est-il avant, ce principe en activité que personne n'avait vu en 1964? Il ne peut être qu'à une seule place: à la place précise où il était stipulé, en 64, qu'un membre de l'Ecole a, du seul fait d'être membre de l'Ecole, la faculté de se déclarer analyste, et, du fait de se déclarer analyste, d'être inscrit sur la liste de l'Ecole avec la mention Analyste Praticien. Ca veut dire qu'il n'a, pour ce faire, nulle permission à demander, et que, de ce fait, c'est une responsabilité qu'il prend tout seul, c'est-à-dire une responsabilité qui n'engage pas l'Ecole comme *personnalité morale*, pour employer là le terme juridique qui s'applique aux Associations. Même si le membre est parfaitement immoral en déclarant qu'il exerce la psychanalyse, même s'il est immoral dans sa pratique, la moralité de la personnalité de l'Ecole n'en a rien à faire. C'est donc, si je puis dire, une déclaration à responsabilité limitée. Elle est strictement limitée à celui qui déclare qu'il est analyste. L'Ecole ne le connaît qu'au titre qu'il est un travailleur décidé. Au fond, la seule condition pour qu'il soit inscrit avec cette qualité, c'est qu'il soit déjà membre de l'Ecole, de telle sorte qu'être un travailleur décidé, implique qu'il est possible à cet *x* de se dire analyste. Ecrivons cela ainsi:

$$\mathbf{T(x) \rightarrow ``\alpha" (x)}$$

On peut mettre des guillemets à cet alpha, pour indiquer qu'il s'agit moins d'un *x* qui est analyste que d'un *x* qui se dit analyste. Les guillemets sont là pour indiquer la citation. La mention d'Analyste Praticien est une manière élégante de dire qu'il est analyste soi-disant, analyste disant de soi qu'il l'est.

De telle sorte qu'on pourrait présenter l'Ecole dans une position un rien sadienne, et lui faire dire, à cette Ecole: *"j'ai le droit d'être inscrit comme analyste", peut me dire quiconque*. Vous avez, en effet, cette phrase où Lacan ramasse la doctrine de Sade dans *La Philosophie dans le boudoir: "J'ai le droit de jouir de ton corps", peut me dire quiconque.* C'est ça être inscrit comme analyste sur la liste de l'Ecole. C'est une façon de jouir du corps de l'Ecole, n'est-ce-pas? On pourrait même compléter le principe ainsi: *et ce droit je l'exercerai sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir.* Ca donnerait une tournure décidément sadienne à ce principe du *s'autoriser soi-même*, et c'est en effet une question, une question épineuse, de savoir ce qui se produit quand un membre est décidé à assouvir ses exactions dans le cadre de l'Ecole, et qu'il se recommande de son droit pour ne reconnaître aucune limite susceptible de l'arrêter.

L'Ecole selon le concept de Lacan, du fait qu'elle accepte un membre et qu'elle l'accepte sur la base d'un projet de travail, s'engage du même coup à accepter son inscription comme analyste, inscription en tant que droit du membre. Il faut dire que le principe qui explicite ce droit - *"l'analyste ne s'autorise que de lui-même"* -, à savoir que l'Ecole ne met pas une barrière au *se dire analyste*, est ce qui permet de dire à Lacan que ce principe était là depuis toujours.

Ce que l'explicitation du terme de principe change tout de même, ce qui change tout de même de 1964 à 1967, c'est que la formulation du principe par Lacan concerne *le* psychanalyste. Ca veut dire qu'il ne met pas en doute, puisqu'il en fait un substantif, la qualité de celui qui est soi-disant psychanalyste. Au contraire, il dit en quelque sorte que *le* psychanalyste est un soi-disant. *"Le psychanalyse ne s'autorise que de lui-même"* veut dire que le psychanalyste est toujours un soi-disant. Donc, même si ce principe était en activité auparavant, ça change quelque chose de le formuler comme Lacan le fait, c'est-à-dire sans ajouter: *un membre se déclare analyste et ça ne nous regarde en rien, ça ne nous fait ni chaud ni froid*. Au contraire, à partir de cet analyste soi-disant, il qualifie *le* psychanalyste, le psychanalyste en tant que tel.

Eh bien, ça a fait scandale. Il faut dire que c'était sans doute fait pour ça. C'était fait pour faire naître des malentendus, dont Lacan attendait certainement beaucoup d'effets, beaucoup plus d'effets que d'une compréhension juste de la chose. Ce n'est pas impunément qu'on fait des slogans, qu'on présente un principe comme un slogan. C'était fait, bien entendu, pour qu'on le comprenne de travers, c'est-à-dire pour que l'on puisse voir d'abord pour qui ça fait scandale. Ca fait d'abord scandale pour ceux qui ont l'intention d'autoriser les analystes. Ca permet tout de suite de les voir dans la salle. *Nous voulons autoriser*, ça veut toujours dire *nous voulons interdire*. Grâce à un principe habilement formulé pour encourager le malentendu, on provoque une insurrection utile. On obtient que se désignent eux-mêmes ceux qui auraient la vocation de se présenter comme détenant la clef de l'être psychanalyste. Plus ils crient, plus ils se désignent dans la position à laquelle ils aspirent.

Le champ du *s'autoriser soi-même* est, après tout, très vaste dans la société. Le champ du *s'autoriser de quelqu'un d'autre*, on pourrait dire qu'il donner certainement l'armature de l'ordre des choses. Il y a lieu de s'autoriser de quelqu'un d'autre là où il est question d'être conforme. Mais le champ du *s'autoriser soi-même* s'étend partout où il y a invention, tout simplement. Partout où on invente, partout où on fait du nouveau, on s'autorise de soi-même. C'est aussi simple que ça, aussi général que ça. Ca peut se fonder sur la différence du professeur de philosophie et du philosophe. Pour être professeur de philosophie, il faut avoir passé les diplômes. Le philosophe, lui, il propose une philosophie, qu'on reconnaît comme telle ou pas. Ce n'est pas la même chose d'être professeur à l'Ecole des Beaux-arts et artiste. Il y a même des théories selon lesquelles être professeur à l'Ecole des Beaux-arts empêche d'être un artiste. Je ne prends pas parti là-dessus, je ne suis pas qualifié, mais ça se dit. Ce n'est pas la même chose d'être professeur de littérature et d'être poète. A cet égard, le champ du *s'autoriser soi-même* est très vaste - la question étant de savoir si ce qui relève de la psychanalyse, que l'on peut appeler l'acte psychanalytique, est à sa place dans le champ du *s'autoriser soi-même*.

Pour vous donner les choses en court-circuit, je dirai que ce n'est pas une nouveauté ultime de Lacan d'avoir dit, en 1978, qu'il appartient à chaque analyste de réinventer la psychanalyse. Cette notion est déjà incluse dans le principe de 67. Il ne faut pas s'imaginer qu'au soir de sa vie, et tirant un trait sur tout son parcours, Lacan aurait renvoyé chacun à son affaire, et qu'il aurait par là démenti le concept de son Ecole. Cette notion-là fait partie intégrante du concept. La notion de s'autoriser de soi-même et celle de réinventer la psychanalyse font partie du concept de l'Ecole. J'essayerai de le détailler tout à l'heure.

Le *s'autoriser soi-même* comporte qu'il n'y ait pas là de garantie. On s'autorise de soi-même sans filet. Il ne faut pas croire qu'une déclaration sans garantie et qui est enregistrée, ce soit une énormité de la part de Lacan. Vous pouvez considérer que d'accepter d'inscrire sur une liste la déclaration de quelqu'un comme étant analyste, c'est vraiment le comble de l'irresponsabilité. Vous pouvez vous imaginer ça. Ca peut vous rester présent quelque part, là où vous pensez que Lacan en prend vraiment à son aise avec le soi-disant principe de réalité, et que c'est ainsi préparer de grands dégâts. Mais pas du tout, pas du tout! Je ne sais pas si le ministère de l'Intérieur en France vous paraît un garant suffisant du soi-disant principe de réalité, mais enfin, prenons ça comme étalon du principe de réalité: la police et ses maîtres. Eh bien, en France, c'est une pratique tout à fait courante que d'inscrire des déclarations sans garantie, par exemple concernant les Associations fondées sur la loi de 1901, qui est le régime juridique de l'Ecole ou des autres Associations de psychanalyse, ou encore des partis politiques ou des pêcheurs à la ligne, etc. Quand vous créez une

Association comme ça, vous allez la déclarer à la préfecture de police, et votre déclaration est acceptée. Elle est acceptée dans la mesure où elle respecte les formalités, à savoir que ça soit lisible, que l'Association ait un titre et des responsables, afin de pouvoir les poursuivre en cas de besoin, et qu'il y ait le nom et l'adresse de plus d'un membre. On inscrit alors votre déclaration et on la publie, quatre ou cinq semaines après, au Journal Officiel, dans la liste des Associations existant en France, avec cette mention que le ministère de l'Intérieur ne préjuge en rien du reste, à savoir qu'il pourrait se faire que les buts de votre Association soient spécialement inquiétants et destinés à troubler l'ordre public, auquel cas il appartiendra aux pouvoirs publics de poursuivre cette Association en justice.

C'est là un régime des Associations que nous devons considérer comme incarnant au mieux - rien de moins - la Déclaration des droits de l'homme, qui n'engage pas non plus à grand chose, il faut bien le dire, mais qui fait que notre troisième République, qui n'avait pas encore la tête tourneboulée par la psychanalyse, ait permis qu'en France on puisse déclarer l'existence de quelque chose et que ce soit noté sans garantie, c'est-à-dire sans engager la responsabilité de celui qui prend la déclaration au-delà du fait de la prendre, à la condition, certes, qu'on ait respecté une formalité antérieure, mais qui ne touche pas du tout au contenu même des statuts de ladite Association. D'ailleurs, au début des années 70, le ministère de l'Intérieur avait voulu refuser l'inscription d'une Association formellement conforme, sous prétexte que ses dirigeants ou que ses buts lui paraissaient attentatoires à l'ordre public. Le ministère de l'Intérieur, dûment attaqué, s'est vu contraint de respecter la loi et de noter cette inscription à laquelle cette Association avait droit. Cette petite digression est faite là sur un point précis, à savoir qu'il n'y a pas lieu de considérer comme une invention lacanienne exorbitante, la pratique qui consiste à inscrire une déclaration sans se porter garant de ce qui est inscrit.

La question est maintenant la suivante: est-ce que du fait qu'il n'y ait pas là de garantie, et que l'Ecole ne puisse s'opposer à cette déclaration, ça voudrait dire que par ailleurs, par après, l'Ecole ne puisse pas donner une garantie? On pourrait, par exemple, imaginer une Ecole qui accepterait d'inscrire ces déclarations sans garantie et puis qui en resterait là, qui en resterait au simple enregistrement de la déclaration *je suis un analyste*. D'ailleurs, dans la suite, dans les dix dernières années, il n'a pas manqué de groupes pour s'en tenir là. Ils considéraient qu'en définitive ce n'était pas leur affaire.

Mais l'Etat français, lui, agit différemment. Il y a déjà une partition qui se fait entre les Associations, selon qu'elles sont poursuivies une fois qu'elles sont constituées, ou selon qu'on les laisse tranquillement prospérer. En plus, la République ne s'interdit pas de déclarer certaines Associations "d'utilité publique". C'est la même chose que la nomination d'A.M.E. C'est après, une fois que cette Association existe et que l'on a bien vu le bien qu'elle apporte aux populations, qu'on considère que l'on peut lui donner cette mention. On l'inscrit d'abord sans garantie, mais on peut ensuite lui reconnaître la garantie d'être d'utilité publique. C'est pourquoi on n'a pas à se surprendre de ce que Lacan, en 1968, ait eu le désir de faire reconnaître son Ecole comme d'utilité publique. Il a fait toutes les démarches pour ça, il a même refait des statuts légaux. Elle a été reconnue d'utilité publique par des tas d'instances, sauf par la dernière, le Conseil d'Etat, qui a jugé que non. Du coup, l'Ecole n'a pas bénéficié de cette garantie qui, il faut le dire, aurait peut-être rendu un peu difficile sa dissolution.

Cette idée de Lacan en a inspiré d'autres, par exemple nos amis de l'IPA, en France. Pendant des années, ils ont vécu sur l'idée que peut-être un jour ils arriveraient à se faire reconnaître le monopole de la psychanalyse, sans que d'ailleurs personne ne puisse s'imaginer par quelles voies - c'était vraiment du *wishful thinking*. Il semble que vers la fin de l'année dernière, ils se soient enfin réveillés, pour se dire qu'ils n'auraient jamais aucune chance. Il y a un petit rapport interne que l'on m'a donné, et où ils ont réuni une commission pour écrire ça noir sur blanc. Du coup, ils voudraient - idée géniale - se faire reconnaître d'utilité publique. Peut-être qu'ils y arriveront. On verra bien. C'est apparemment en cours. Ce sont là les dernières nouvelles confidentielles.

Donc, faut-il considérer que du fait que la déclaration du membre est inscrite sans garantie, l'Ecole soit à jamais privée de la possibilité de lui en donner une? Vous connaissez la réponse de Lacan: *"Ceci n'exclut pas que l'Ecole garantisse qu'un analyste relève de sa formation."* Pour ma part, je considère que dans le concept de l'Ecole, il y a non seulement

que le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même, mais aussi que l'Ecole peut et même doit garantir qu'un analyste relève de sa formation. Je considère qu'une Ecole qui ne donnerait pas de garantie ne serait pas une Ecole conforme au concept de l'Ecole que nous tenons de Lacan.

Il vaut peut-être la peine de s'attarder un instant sur la formulation même du principe, si on le fait passer au rang de principe.

Qu'est-ce qu'elle garantit exactement, l'Ecole? Je crois que ce n'est pas trop solliciter le texte de Lacan que d'aller jusqu'à dire que l'Ecole ne garantit pas qu'il y a là un analyste. Elle ne le garantit pas, dans la mesure où il y a analyste à partir de l'auto-autorisation. C'est ça que veut dire le premier principe: on admet qu'il y a analyste à partir de l'auto-autorisation. C'est énorme! C'est énorme puisque c'est admettre qu'il y a analyste alors que tout est encore à prouver, que tout est encore à démontrer, que cet analyste n'est constitué que par un *je suis analyste*. Je crois que ce n'est pas de hasard si Lacan ne dit pas, par après, qu'on va garantir qu'il y a là un analyste. C'est dans la mesure où il y a un être de l'analyste tout en puissance, tout en puissance de preuves. L'être de l'analyste, le prédicat *analyste*, est foncièrement constitué comme tout en puissance. Je vais y venir tout à l'heure, mais j'en vois déjà la marque ici.

L'Ecole ne garantit pas qu'il y a là un analyste, mais que cet analyste qui s'est autorisé de lui-même a été formé par elle - ce qui est sensiblement différent, n'est-ce pas? L'Ecole ne garantit pas qu'il y a là un analyste, elle garantit qu'il a été formé par elle. A cet égard, c'est peut-être à responsabilité limitée, mais quand même un peu moins. La responsabilité de l'Ecole est tout de même engagée par ce que peut faire cet analyste-là. Je donnerai même une valeur à ce qu'il ne s'agisse pas seulement de dire que l'Ecole garantisse que monsieur Untel a été formé par un analyste reconnu par elle, mais qu'il s'agisse que ce monsieur ait été formé par elle - non pas par un analyste de l'Ecole mais par l'Ecole, l'Ecole en tant que telle.

C'est là que se distinguent - je l'ai déjà souligné - deux types de garanties: la garantie qui est donnée et celle qui est demandée, et qui, étant demandée, peut être donnée ou non. Il y a la garantie qui est donnée sans demande, et celle qui est demandée, avec ou sans don.

J'ai déjà souligné que le premier type de garantie est donné à un psychanalyste ayant déjà fait ses preuves. Ca veut dire quoi, un psychanalyste ayant fait ses preuves? Ca veut dire un psychanalyste de *facto* - ce qui veut dire que l'Ecole ne garantit rien d'autre que le savoir qu'elle a que ce membre a fait ses preuves. L'Ecole baptise A.M.E. un psychanalyste de *facto*. Elle lui dit: *en effet, tu es analyste*, ou au moins: *en effet, tu fonctionnes comme analyste, je ne peux pas le nier.*

Si on prend la formule *l'analyste ayant fait ses preuves*, il n'est pas sorcier de saisir, dans son paradoxe, ce qu'il en est de la garantie demandée, ce qu'il en est de l'autre type de garantie. Elle est demandée par un psychanalyste qui n'a pas fait ses preuves. La question qui est posée par ce que Lacan a appelé la passe, c'est bien, dans son paradoxe, la garantie donnée par l'Ecole à un psychanalyste qui n'a pas fait ses preuves. Lacan distingue donc un double rapport avec la pratique analytique: un rapport d'après-coup et un rapport d'avant-coup. Ce n'est pas éliminable de ce qu'il a appelé la passe. C'est un élément d'anticipation, un élément de pari, qui ne fait d'ailleurs que répéter cet élément de promesse qui est déjà présent au niveau de l'entrée dans l'Ecole. Au niveau de la passe elle-même, on retrouve cet élément d'anticipation, de pari et d'engagement, d'engagement qui est mis en valeur par le fait que là, la demande du sujet est au départ.

Ca dit tout de même qu'il y a deux *je suis analyste*, que ce n'est pas un énoncé simple, qu'on peut le faire varier selon le temps. On peut inclure, dans le *je suis analyste*, une variable temporelle. D'abord selon que je le suis pour l'être, c'est-à-dire pour l'avoir été - je l'ai été et c'est pour ça que je le suis: *j'ai tant de patients, tant d'années de pratique, j'ai blanchi sous le harnais, donc je suis analyste.* Ca, c'est un *je suis* qui se conclut d'un certain nombre de données, en général quantitatives - tant d'années, tant de patients.

A cet égard, ce qui s'est passé depuis dix ans est merveilleux. Six cents personnes, qui faisaient partie de l'EFP, ont été lâchées dans la nature et ont eu ainsi l'avantage de pouvoir enfin gambader sans la férule de Lacan. On a vu alors fleurir toutes sortes d'expériences qui ont fonctionné comme autant d'analyseurs du concept de l'Ecole. On voit ce que chacun en

a conservé ou en a retiré. C'est une variation eidétique, comme disait Husserl, une variation eidétique *in vivo*.

Par exemple, il y en a certains qui ont considéré que pour réunir des analystes, il fallait les réunir sur la base d'un *je suis d'avoir été* - d'où la question essentielle de savoir depuis combien de temps on tourne la manivelle. Un de ces groupes, appelé Collège des psychanalystes, ou de psychanalystes - je ne sais plus, je me suis surtout intéressé à ça au début, il y a dix ans - avait fixé à dix le nombre d'années pendant lesquelles il fallait avoir exercé comme analyste pour pouvoir entrer dans ce Collège. Je ne sais pas s'il y a eu des scissions entre certains qui voulaient fixer ce temps à sept et d'autres à quinze, mais enfin, ça relève d'une sorte de moyenne honorable. Ca n'a rien de spécialement scandaleux, sinon que c'est un peu ridicule. En effet, on peut dire *je suis analyste* après dix ans de pratique, mais au début, on était quoi? Il fallait bien qu'on pratique l'analyse pendant ces dix ans, pour après pouvoir dire *je suis analyste*. Ca laisse donc absolument indéfini le statut et l'identité de celui qui tournait la manivelle pendant ce temps-là. Peut-être qu'avec le cours du temps, ça donnera un *si je peux le dire à dix, c'est que je l'étais déjà à neuf, et si je l'étais à neuf, pourquoi pas à huit?*

Ca fait qu'on arrive à la deuxième espèce du *je suis analyste*. On y arrive logiquement. C'est que si je le suis au bout de dix ans pour l'avoir été pendant dix ans - ce qui m'en fait un mérite pour entrer au Collège des psychanalystes -, eh bien, il faut bien qu'il y ait eu un moment où je l'ai été pour vouloir l'être et non pas pour l'avoir été, un moment où je suis analyste pour vouloir l'être, c'est-à-dire au niveau d'un *je le suis parce que je le serai*, et non pas d'un *je le suis parce que je l'ai été*. A cet égard, ce qui intéresse Lacan, ce n'est pas le moment où on est analyste pour l'avoir été, où on va amener ses kilomètres de preuves, d'attestations, où on va amener ses listes, mais c'est de saisir exactement le moment de l'autorisation, c'est-à-dire le moment où on est analyste pour s'autoriser à l'être.

Ce qui est essentiel à saisir, c'est l'ordre temporel. Je peux opposer ici l'analyste du moment de conclure, l'analyste où se formule un *je suis analyste* en tant que conclusion d'une série - où c'est l'Ecole, l'Ecole dans son côté Collège de psychanalystes, qui conclut en disant *tu es Analyste Membre de l'Ecole* - et l'analyste de l'instant de voir. Je reprends là les distinctions que Lacan a faites dans l'ordre temporel. La plupart d'entre vous savent qu'il a distingué l'instant de voir, le temps pour comprendre, et le moment de conclure. Si vous ne le savez pas, reportez-vous à l'article des *Ecrits* intitulé "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée", dont une des découvertes est justement de distinguer trois fonctions différentes sur l'axe temporel, à savoir l'instant, le temps et le moment, et de montrer qu'ils sont au fond inhomogènes, qu'ils n'ont pas la même structure. Eh bien, il y a l'analyste du moment de conclure et il y a l'analyste de l'instant de voir, de voir qu'il sera analyste. Sur l'axe temporel, il y a l'analyste à la fin d'un temps *x*, calculé à dix par certains, et puis il y a l'analyste de l'instant inaugural d'une série, qui sera longue mais peut-être courte, c'est-à-dire l'analyste de l'instant de voir qu'il sera analyste.

A quoi s'ajoute enfin que cet instant de voir initial que Lacan essaye de cerner, est, bien entendu, articulé au moment de conclure sa propre analyse. Le *je suis analyste* circule entre le moment de conclure sa propre analyse et l'instant de voir le destin qu'on va avoir comme analyste. Ce que Lacan appelle la passe, c'est ça. C'est ça dans ses deux versants: le moment de conclure d'une analyse et l'instant de se voir analyste. On peut même dire que les deux fonctions qu'il distingue dans la passe, à savoir le passeur et le passant - le passeur comme étant, si je puis dire, un peu en retrait sur le patient, comme étant encore dans le problème dont le passant pense avoir la solution -, se répartissent sur ces deux positions: le passeur étant dans le moment de conclure son analyse, et le passant témoignant de son instant de voir.

Cette demande de passe est donc une demande de garantie avant la série, ou indépendamment de la série. C'est là le schéma, le schéma idéal. On peut imaginer, en effet, que quelqu'un ait déjà commencé à pratiquer et soit toujours en analyse. Mais je ne veux pas troubler les esprits. Restons sur le cas idéal. De toutes façons, ça ne change rien, puisque la demande de passe ne s'appuie pas sur les preuves qu'on pourrait donner de sa qualité d'analyste à partir de sa pratique, mais sur le témoignage qu'on donne de sa propre analyse en tant qu'analysant. Qu'on en garde un bon ou un mauvais souvenir, il y a quand même quelque chose à dire de son analyse. Ce qui est là décisif, c'est qu'on ne se présente

pas pour être garanti comme analyste à partir des preuves qu'on peut donner de sa pratique d'analyste, mais qu'on vient demander cette garantie à partir du témoignage qu'on donne de l'expérience analytique comme analysant. La demande de passe, ça consiste à dire: *voilà ce que je vois, est-ce que vous voyez ça aussi? Voilà ce que j'ai entendu, et vous? Est-ce que je rêve?* Le sujet témoigne donc qu'il s'engage, et la question est posée de savoir si l'Ecole veut bien s'engager avec lui.

Il faut bien voir qu'il y a une symétrie apparente entre l'A.M.E., l'analyste des dix ans, et l'A.E., celui à qui la garantie est donnée sur la base de sa propre analyse. D'un côté, c'est la garantie donnée, et, de l'autre côté, c'est la garantie demandée. Il y a donc une symétrie. Mais il faut s'apercevoir qu'il ne s'agit pas du tout de la même garantie dans les deux cas.

La première garantie, celle qui est donnée au praticien, c'est une garantie sans risque, et qui n'est pas forcément très fraîche. Ca consiste à baptiser ce qui est. C'est une sorte d'enregistrement. On a enregistré au départ qu'un tel se présentait comme un praticien de la psychanalyse, et puis, au bout d'un certain temps, on enregistre qu'il a fonctionné comme analyste. Par contre, la seconde garantie, celle qui est donnée à l'analysant en fin de course, c'est une garantie risquée.

On apprend maintenant beaucoup de choses sur le fonctionnement de la Bourse. On en remplit les journaux à ras bord. Par exemple, aux Etats-Unis, il y a les investissements qu'on appelle les *blue-chips*. Si vous investissez dans *I.B.M.* ou dans *Nestlé*, c'est considéré comme des investissements de père de famille. Ca ne rapporte pas beaucoup, mais vous ne prenez pas de gros risques, puisque ces mastodontes dominent le marché. Par contre, il y a des choses beaucoup plus risquées, à savoir l'investissement que vous pouvez faire sur des entreprises beaucoup plus faibles. Si vous répartissez vos risques correctement, ça vous rapporte beaucoup plus gros dans l'ensemble. Ca s'appelle les *joint-bonds*, les "actions pourries". Eh bien, l'A.M.E., c'est le genre *blue-chip*s. L'Ecole, c'est en toute sécurité qu'elle prend ça dans son portefeuille, si je puis dire. Il n'y a pas tellement d'inventions à en attendre mais il n'y a pas non plus de grands risques à en craindre. Du côté de la passe, par contre, c'est plutôt le style *joint-bond*. Ca peut rapporter gros si ça marche, mais il y a quand même, dans l'ensemble, un certain pourcentage de déchet. Comment en serait-il autrement, à partir du moment où on n'a pas la moindre idée, au moment où on donne cette garantie, sur ce que le monsieur ou la dame vont donner à pied d'oeuvre. La garantie de la passe est une garantie risquée, puisqu'elle suppose que l'analyste en tant que tel peut être reconnu indépendamment de sa pratique.

C'est bien pourquoi c'est à ce niveau-là qu'est vraiment en question le prédicat *analyste*, qu'est en question l'existence et le fonctionnement du prédicat *analyste*. La qualité *être analyste*, la propriété, l'éventuel trait distinctif de l'analyste, c'est à ce niveau-là qu'il est en question. Le titre d'A.M.E., lui, il sanctionne une pratique, c'est un simple *tu fonctionnes comme analyste, d'accord.* C'est ça, en définitive, la garantie qui est donnée. Elle ne porte pas sur l'être. C'est seulement du côté de la passe que l'on dit, non pas *tu fonctionnes comme analyste*, mais *tu es analyste*. C'est à ce niveau-là, entre le moment de conclure son analyse et l'instant de voir, qu'est vraiment en question le prédicat *analyste* et ce qui pourrait être attesté d'un *être analyste*.

C'est là qu'il faut quand même entrer dans le paradoxe profond qui est impliqué dans l'existence de l'Ecole. Je peux peut-être vous le faire apercevoir en vous proposant simplement - c'est une approximation, ce n'est pas complet - de définir ce qui pourrait être repéré dans la passe comme une chute des identifications du sujet. Partons de là. C'est légitimé, après tout, par le schéma que Lacan propose du discours analytique et où il fait figurer le signifiant maître comme opérateur des identifications, alors que dans la position standard, dans la position de départ, le sujet s'inscrit au contraire sous un signifiant maître, s'identifie à un signifiant maître:

$$\frac{S}{\$} \qquad \qquad \frac{a \mid \$}{S_2 \mid S_1}$$

On ne peut pas refaire ici l'ensemble de la théorie des identifications, et je m'arrêterai donc seulement aujourd'hui sur cette question: qu'est-ce qu'une identification? Qu'est-ce que serait la chute des identifications d'un sujet?

Une identification, c'est certainement ce qui vous fait pareil. C'est ce qui ramène le sujet au même et au maître, et ça tient au signifiant qui le représente, c'est-à-dire à ce qui permet au sujet d'être enchaîné, d'être enchaîné dans une chaîne signifiante. Ce que Freud a appelé l'inconscient, c'est le fonctionnement d'une telle chaîne signifiante, et c'est pourquoi le discours du maître et celui de l'inconscient ont selon Lacan la même structure. Au fond, qu'est-ce que ça vous procure, une identification? Une identification, c'est ce qui vous permet de dire: *je sais qui je suis*. Il y a des formations de l'inconscient quand l'inconscient défaille et laisse passer ces formations, sinon l'inconscient fonctionne, il fonctionne tout le temps. Eh bien, ces formations, c'est le moment où l'inconscient se rappelle à l'intention du sujet - à ce sujet qui est normalement sous les identifications - et vient perturber l'articulation de la chaîne signifiante. Les formations de l'inconscient ont ceci en commun, qu'au moment où elles se produisent, on ne peut plus dire *je sais qui je suis*. C'est spécialement dans le rêve que la question est posée de savoir qui on est et où on est. Autrement dit, j'abrège la théorie de l'identification en disant que c'est ce qui permet au sujet de formuler un *je sais qui et où je suis*.

A cet égard, être identifié, c'est être sujet de l'inconscient, mais c'est aussi bien ce qui vous met en mesure d'être sujet du groupe, de spécialement tomber sous la suggestion du groupe. C'est bien par l'identification, à partir des sujets identifiés, que Freud rend compte de la constitution des groupes humains. C'est là que la fin de l'analyse, le moment de conclure une analyse, peut être approché comme une désidentification, et que l'on peut même dire que se désidentifier est une condition pour que l'analyste puisse opérer en tant que tel.

Il y a évidemment d'autres théories de la position analytique, par exemple celle du contre-transfert, qui stipule, au contraire, que l'analyste opère avec ses identifications, qu'il se sert de ses identifications pour diriger la cure et pour se retrouver lui-même dans la cure. Ca comporte, en fait, que l'analyste continue son analyse à travers les analyses de ses patients. La notion du désir de l'analyste, par contre, c'est autre chose. Là, j'abrège, parce que je veux arriver au terme, au moins à un des termes. La notion que l'analyste opère avec le désir de l'analyste, entendu comme un inconnu, comme un *x* inconnu, ça veut dire que l'analyste est capable de parler sans s'identifier, qu'une interprétation dans la cure analytique est une parole dont l'émetteur ne s'identifie pas. C'est ce qui lui permet d'opérer sur la vôtre comme analysant. Normalement, lorsqu'une identification se produit dans une parole, on réplique du tac au tac. Mais à une interprétation, normalement, on ne réplique pas du tac au tac. C'est que l'interprétation vous parle d'ailleurs que de l'identité de l'analyste. Eventuellement, elle vous parle du dedans de vous, si je puis dire. L'interprétation, c'est un énoncé dont l'énonciation ne se laisse pas identifier. J'abrège, pour formuler simplement qu'il peut se faire qu'on détermine la fin d'une analyse comme ayant pour but de désidentifier le sujet, de faire tomber ses différentes identifications.

Ceci nous conduirait à formuler quoi? D'abord à formuler que ce qui permet à un sujet de faire partie de ce que Freud a appelé les masses, ce sont ses identifications, le fait d'être identifié. De là s'ensuivent un certain nombre de paradoxes. Qu'est-ce qu'un sujet qui n'est plus identifié? On peut répondre que c'est un analyste. Ca fait paradoxe, à moins que l'on puisse montrer que être un analyste n'est pas une identification. Eh bien, je dis que toute la structure de l'Ecole, en tant qu'elle est cohérente avec la passe, est faite précisément pour que être un analyste ne soit pas une identification.

Ca n'évacue pas pour autant le problème. Ca n'évacue pas le problème de savoir ce que fait le sujet dont les identifications sont tombées à la fin de l'analyse. Qu'est-ce qu'on peut en faire d'un tel sujet, s'il existe?

Il y a une solution radicale, à savoir de le réidentifier aussitôt. Je considère que c'est cette solution qui est finalement pratiquée de fait, sur toute la surface de la planète, par cette organisation qui s'appelle l'IPA - l'Identification Post Analytique. Il y a une deuxième

solution, une deuxième solution pour le sujet qui n'est plus identifié, celle de s'identifier à son propre vide, de s'identifier à soi comme $, s'identifier à son propre manque-à-être. De cela, j'en ai déjà parlé. Ca s'appelle l'hystérie post-analytique. Enfin, il y a une troisième voie, celle que Lacan indique quand il invite l'analyste à repérer sa position sur ce qu'il appelle l'objet *a*, où il ne s'agit pas tant du non identifié, que d'un élément en tant que tel réfractaire à l'identification. Mais il ne faut pas croire que c'est là une solution en soi-même. Il faut même en distinguer deux modalités. Il faut distinguer deux modalités de cette troisième voie.

La première, celle qui est tentante pour tout analyste, c'est de s'identifier au déchet, c'est-à-dire de prendre ce qui dans l'histoire a été connu comme la position cynique pure, c'est-à-dire celle qui considère tout ce qui est de l'ordre du signifiant comme une sublimation vide de sens, et qui oppose à la sublimation la jouissance de l'Un - le maître en est Diogène, le masturbateur. C'est n'avoir pas d'autre loi que la jouissance de l'Un. Ca va jusque-là, c'est-à-dire que ça refuse le lien amoureux.

Il faut dire que cette position du cynique qui, d'une certaine façon, est ouverte par l'analyse, c'est exactement la position qu'on pourrait dire du nouveau maître. Ne croyez pas que là je fictionne. Dans la tératologie produite depuis dix ans par l'absence de Lacan, je dis que l'on voit, chez des analystes, des analystes qui ont été induits par lui dans l'analyse, foisonner des délires de maître. Ce sont des maîtres qui se présentent comme exclusifs de tout groupe. Ou s'ils s'y trouvent, ils n'ont de cesse de démontrer que, de par leur position de maître, ils ne peuvent se conformer à aucune règle de groupe: ce serait contraire à ce que l'analyse aurait touché en eux-mêmes.

C'est là qu'il faut voir que c'est concernant ce produit de l'analyse, ce produit qui est maître en puissance, que Lacan propose l'Ecole, et qu'il propose avec une ironie supérieure d'être membre de l'Ecole. Ca, c'est la deuxième modalité de la troisième voie. Première possibilité: faire le maître. Mais la seconde possibilité, l'autre solution que Lacan propose sous le nom d'Ecole en la mettant sous l'égide du travail, c'est précisément de faire l'esclave. A la place du maître solitaire et cynique, Lacan propose le travailleur.

Il y a certainement toujours un paradoxe à proposer une identification au désidentifié. C'est là que nous entrons dans le paradoxe même du concept de l'Ecole. Ce sera, si vous le voulez bien, pour la semaine prochaine.

XIV

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 14 FEVRIER 1990

Je vais commencer sans tarder, pour l'avoir trop fait la dernière fois, sur le paradoxe de l'Ecole, qui est assez fondé, me semble-t-il, sur ce qu'on pourrait écrire ainsi, et qui inscrit non pas tant le sujet identifié, que le sujet identifiable:

℩**x**

La dernière fois, dans le mouvement de faire de l'identification une condition d'agrégation, j'ai posé l'identification comme condition d'appartenance à un ensemble: seuls des sujets identifiables sont susceptibles d'appartenir à un ensemble, c'est-à-dire à en être membres. C'est, pour l'occasion, une définition opératoire de l'identification. On peut dire que c'est une définition large du concept d'identification - large parce qu'elle constitue un complexe de plusieurs niveaux.

Cette formule recouvre en effet trois dimensions. Premièrement, nous avons ce qu'il y a de signifiant ou de symbolique dans l'identification. Aujourd'hui, nous pouvons passer sur ce niveau sans plus de commentaires, bien que le dégagement de ce niveau symbolique de l'identification ait été un thème de travail récurrent dans l'enseignement de Lacan, travail visant à soustraire l'identification à une définition purement imaginaire, et à en isoler le foncteur symbolique. On peut même dire que c'est l'enjeu du Séminaire de Lacan qui porte ce titre: *L'Identification*. Son enjeu propre, c'est le partage entre ce qu'il y a de symbolique et ce qu'il y a d'imaginaire dans l'identification, et de montrer comment c'est ce qu'elle a de symbolique qui conditionne ce qu'elle a d'imaginaire.

Je dis que c'est un thème récurrent, puisqu'on le trouve déjà abordé dans le premier Séminaire de Lacan, qu'on le voit ensuite revenir et s'achever dans son *Séminaire XI*, et, en plus, faire l'objet d'une mise au point écrite dans la "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache" qui figure dans les *Ecrits*. Il faut aussi remarquer que ce partage entre le foncteur symbolique et les effets imaginaires dans la théorie de l'identification laisse un reste, et que c'est précisément ce reste que Lacan traite dans le Séminaire qui suit, à savoir *L'Angoisse*. *L'Identification* et *L'Angoisse* font couple, et c'est précisément à partir du partage fait entre le symbolique et l'imaginaire, partage accompli dans *L'Identification*, que Lacan trouve la ressource d'isoler, de mettre en scène, d'introduire l'objet *a* dans *L'Angoisse*. Même si, à cette date, le statut de réel de l'objet *a* n'est pas souligné, la logique qui opère est bien celle que je dis.

Donc, dans cette formule générale de l'identification, je place, premièrement, ce qu'il y a de signifiant dans l'identification, c'est-à-dire le rapport présumé par $S_1 \rangle \$$:

$$\rangle x \qquad \frac{S_1}{\$}$$

Deuxièmement, j'y inclus également ce que l'identification a d'imaginaire, en tant que conditionnée par le symbolique - ce qui, pour mémoire, peut s'écrire:

$$\rangle x \qquad a \text{ ---- } a'$$

J'y inclus également, troisièmement, ce qu'il y a de réel dans l'identification, et je ne vois pas pourquoi je ne pourrais pas l'écrire tout simplement avec la formule même du fantasme, qui répond de façon évidente à cette autre connexion du sujet qu'est son identification symbolique. Ici, le même $ se trouve en liaison avec le plus-de-jouir comme réel. Il faut bien dire que le fantasme est au principe même de l'identité personnelle, dont je ne vois pas pourquoi elle ne pourrait pas s'appeler "l'identification à moi-même":

$$\rangle x \qquad (\$ \diamond a)$$

Donc, pour les besoins de la cause, si je puis dire, la cause du paradoxe de l'Ecole, j'ai voulu rassembler ces trois niveaux sous une écriture unique, simplifiante, et qui me permet, me semble-t-il, de faire de l'identification une condition d'appartenance à un ensemble.

C'est aussi pour les besoins de la cause que j'abrègerai la discussion qu'il est possible de faire sur cette définition, à savoir de mettre en question que l'identification soit une condition d'appartenance. Le président Schreber, quand il s'identifie à la femme de Dieu, il n'est pas très évident que l'identification soit pour lui une condition d'appartenance à un ensemble. Au contraire, on pourrait dire que cette identification le met à part de toute humanité, le retranche. Cependant, je crois que l'on peut très bien plaider le contraire, à savoir que c'est tout de même dans cette identification que Schreber trouve la possibilité de garder un lien d'humanité, qu'il conserve la possibilité de s'adresser en tant que tel à sa femme, et en particulier la possibilité de s'exprimer dans ses *Mémoires* à l'usage de ses

lecteurs. Cette identification, toute délirante qu'elle soit, est bien celle qui, d'une certaine façon, tempère et stabilise sa relation avec Dieu. Par cette identification, il assume le fait qu'il élucubre de faire couple avec Dieu. Ca fait, après tout, un ensemble à deux éléments. Les *Mémoires* du président Schreber, c'est quand même *Dieu et moi*. C'est, si l'on veut, une histoire d'amour, une histoire d'amour et de jouissance qui est là contée. Mais j'ai dit que j'abrégeais cette discussion.

La définition élargie de l'identification que j'ai donnée, je l'utilise pour justifier la formule suivante, où est inscrit que \ *x* comme équivalent à *x* appartient à un ensemble E:

$$\iota \mathbf{x} \leftrightarrow \mathbf{x} \in \mathbf{E}$$

Le problème proprement d'ordre logique surgit dès lors qu'on définit la fin de l'analyse d'une façon qui met en cause ces trois niveaux de l'identification, voire l'un d'entre eux, c'est-à-dire à partir du moment où on définit la fin de l'analyse comme le franchissement du plan de l'identification, voire comme la chute des identifications, comme un au-delà de l'imaginaire ou comme une traversée du fantasme, et qu'on essaye de caractériser l'analyste en tant que résultat de l'expérience analytique, par une mise en cause, une mise en question, voire par une négation, qui porte sur l'identification au sens large du sujet. De telle sorte qu'en faisant usage de mon \ *x*, j'introduis une négation de ce prédicat, à savoir: *non* \ - formule par quoi j'abrège, sans m'occuper du détail, les différentes formules qu'on a pu proposer du sujet résultant de l'expérience analytique:

formule 1

$$(\iota \mathbf{x})$$

Comme vous voyez, ici, je ne fais pas le détail. C'est à ça que me sert ce petit symbole iota: \. Evidemment, il ne faut pas changer ça d'un iota. Tout le détail est concentré sur ce iota-là.

A partir du moment où je considère que le sujet ainsi modifié par l'expérience analytique est à proprement parler analyste, indépendamment de tout autre condition, et en particulier indépendamment de toute condition portant sur la pratique effective qu'il peut avoir par ailleurs, eh bien, j'écris un signe d'équivalence entre *non* \ *x* et *alpha x*, *alpha* étant ici le prédicat *analyste:*

formule 2

$$\iota \mathbf{x} \leftrightarrow \alpha \mathbf{x}$$

ι est barré

Je définis donc le prédicat *analyste* par la négation du prédicat *iota*, par la négation de tout ce que j'ai mis dans le grand sac avec l'étiquette *iota*. Dans ce grand sac, je mets l'identification symbolique, la relation imaginaire et le fantasme. Je ferme le sac, je mets dessus l'étiquette *iota*, et puis je le jette. Et à ce moment-là, je dis: *analyste*. Vous voyez, si on le met en peu en scène, que c'est très simple.

Si vous avez suivi la mise en place de ces petites formules élémentaires, vous voyez qu'il y a alors un problème. Des formules 1 et 2 se déduit tout de suite une formule 3, qui est la suivante, et qui est que le sujet en tant qu'analyste n'appartient à aucun ensemble:

formule 3

$$\alpha \mathbf{x} \leftrightarrow \notin \mathbf{E}$$

Toutes les formules qu'on a pu proposer de l'effet terminal d'une analyse, conduisent au fond à poser que le sujet n'est plus dès lors susceptible d'appartenance. Le sujet en question ne peut plus faire partie d'aucun ensemble, ce qui veut dire qu'il a franchi tout ce qui permet la *Massenpsychologie*. On peut donc dire que la formule 3 traduit de façon élémentaire l'impossible du groupe analytique, l'impossible du groupe des analystes. Ca comporte que être analyste va de pair ou est strictement équivalent avec ne pouvoir être membre d'aucun ensemble.

Le premier paradoxe, c'est bien celui de la Société analytique quand elle est conçue comme un ensemble des analystes. A quelles conditions la Société analytique en tant qu'ensemble des analystes est-elle alors possible? Il faut là, évidemment, remettre en cause la série de ces trois formules. Pour arriver à penser une Société des analystes entre eux, il faut même démentir par quelque point ce que je viens d'énoncer.

Je ne m'occupe pas là du détail des théories mirobolantes qu'on peut avancer, j'en donne la forme générale, et je dis qu'il ne peut y avoir de Société analytique, de Collège des analystes, d'analystes entre eux et se reconnaissant les uns les autres comme analystes, que si *alpha* est conçu comme équivalent à *iota*, que si l'on prend le prédicat *alpha* comme identificatoire:

$$\alpha \leftrightarrow \iota$$

A cet égard, dès lors que l'on réduit le prédicat *alpha* à *iota*, il n'y a pas plus d'obstacle à faire une Société d'analystes qu'à faire une Société de pêcheurs à la ligne. Ca suppose, du même coup, que la Société analytique est fondée sur le savoir de ce prédicat, sur un *nous savons ce qu'est un analyste*. Il n'y a pas à considérer que c'est par un rajout contingent qu'on constate la stagnation de la question de la fin de l'analyse dans les Sociétés. On peut dire que cette stagnation est de départ. La Société analytique sait au départ ce qu'est un analyste, et donc elle n'a pas à le chercher. C'est sa condition même d'existence. C'est dire que dans la Société analytique, il n'y a pas de place pour l'insu sur la question *qu'est-ce qu'un analyste?* Il n'y a pas de place pour un *à trouver*.

La première façon de surmonter la difficulté que comporte la formule 3, c'est donc de réduire *alpha* à *iota*, de réduire *être analyste* à un prédicat comme les autres, un prédicat qui permet l'identification et l'appartenance à un ensemble.

Il y a une autre solution à cette difficulté, une autre solution qui ne nous fait pas sortir du paradoxe mais qui le met en évidence. Cette autre solution, c'est de poser un ensemble que j'écrirai E, avec une petite étoile à la place de l'indice: E_*, et auquel je donnerai la définition suivante, à savoir que c'est l'ensemble de ceux qui n'appartiennent à aucun ensemble. Un sujet qui n'appartient à aucun ensemble, appartient à ce nouvel ensemble spécial:

$$\notin \ \mathbf{E} \in \mathbf{E}_*$$

Eh bien, disons que l'Ecole est cet ensemble-là. La structure de l'Ecole a la même structure que celle du paradoxe dit de Russell. Ca fait certainement de l'Ecole un ensemble qui n'est pas comme un autre, c'est-à-dire un ensemble dont on pourrait être membre sans s'identifier. C'est, en tout cas, un ensemble dont on ne peut pas dire que si *x* en fait partie, on sait alors que *x* est analyste. La définition de ce nouvel ensemble comporte que l'appartenance à cet ensemble ne permet pas de conclure qu'il y a là un analyste, même si elle permet de conclure cependant quelque chose de l'ordre d'un *?x*, de l'ordre d'un *c'est encore à voir:*

$$\mathbf{x}\ \mathbf{E}_* \quad \alpha \leftrightarrow \mathbf{x}$$

↔ est barré

Pour ce qui nous occupe, faire tenir cet ensemble d'un type nouveau, ça suppose - pour le dire en termes logiques - que ce soit un ensemble non ségrégatif: parmi ceux qui sont membres de cet ensemble, il y en a certains qui sont *alpha* et d'autres qui sont *non alpha*. Ca suppose donc qu'on ne crée pas une Société d'analystes, mais que l'on crée, au contraire, un ensemble où se retrouvent aussi bien les *alpha* que les *non alpha*.

Vous commencez à reconnaître là certains des traits qui ont amené Lacan à la définition de son Ecole. Mais ce n'est pas encore tout. En effet, ce serait trop simple si, dans cet ensemble, on pouvait savoir qui est *alpha* et qui est *non alpha*. On n'aurait fait que baptiser d'un même nom deux ensembles exclusifs l'un de l'autre. Si l'Ecole était simplement faite de la réunion d'un ensemble d'analystes et d'un ensemble de non-analystes, tout ça ne serait que semblant. Au contraire, ce que j'ai mis là au tableau - cette double flèche vers *alpha x* et vers *non alpha x* - n'a sa pleine efficacité que si l'on conçoit que c'est pour chacun, en tant qu'il appartient à cet ensemble, qu'est en question de savoir si analyste oui ou si analyste non. Le non-analyste, en ce sens, ce n'est pas quelqu'un d'autre que l'analyste. Bien sûr, ça le peut, mais il faut voir que le non-analyste est présent là où il y a l'analyste même. C'est pour chacun que se pose la question du oui ou non.

Saisi ainsi, l'espace Ecole, c'est l'espace où ce qui est en question, c'est le prédicat *alpha*. Et ce prédicat *alpha* ne peut être en question qu'à la condition que le non-analyste soit dans l'Ecole, qu'il y ait dans l'Ecole du non-analyste, et du non-analyste qui n'est pas extérieur à l'analyste. C'est là, évidemment, la structure même de l'inquiétante étrangeté, qui se traduit en bon français par *c'est-y du lard ou du cochon?* L'Ecole, à cet égard, c'est le lieu même qui est fait pour que l'analyste soit au contact du non-analyste, et même que l'analytique soit au contact du non analytique.

S'il fallait, tant qu'à faire, donner le pas à l'un de ces prédicats sur l'autre, il faudrait dire que c'est au départ plutôt du non-analyste, et que c'est au regard du non-analyste que l'analyste supposé a à faire ses preuves. C'est dire que ce n'est pas tout à fait symétrique entre *alpha* et *non alpha*, étant donné le caractère tout à fait spécial du prédicat alpha. Ce sont là des sujets qui ont à faire leurs preuves, leurs preuves pour satisfaire les *non alpha*.

C'est là, certes, un régime de fonctionnement tout à fait différent de celui d'une Société. Dans une Société, on est entre soi, c'est-à-dire qu'on sait à qui on a affaire. C'est pour ça qu'on fait des Sociétés. Mais dans l'Ecole, on ne sait pas à qui on a affaire, on n'en est pas très sûr. L'Ecole n'a de sens que si elle est un lieu d'insécurité. L'Ecole, ce n'est pas la chaleur d'un prédicat partagé. C'est, au contraire, le danger d'un prédicat qui peut toujours être contesté. Ca fait qu'on ne peut pas dire que *nul n'entre ici s'il n'est analyste*. En effet, le géomètre peut faire ses preuves de géomètres, alors que l'analyste comme tel, il est bien en peine, dans le groupe, de faire ses preuves. En tout cas, il faut un espace tout à fait spécial pour qu'il ait une chance de pouvoir faire ses preuves.

Ca fait que le propre de l'Ecole n'est pas de tout savoir. Le propre de l'Ecole de Lacan, c'est de ne pas savoir la définition du psychanalyste, c'est de la chercher. C'est de chercher à faire la différence entre *alpha* et *non alpha*. Cette différence, il ne faut pas croire que si on la sait déjà, on puisse la chercher. On peut faire comme si. On peut faire comme si mais ça se voit. On voit qu'on est bien assis sur la croyance, qu'on a fait le tour de la question. Ca se voit à l'emploi plein d'assurance que certains peuvent faire du *cela est analytique et ceci ne l'est pas*. Ca montre que la stagnation de la Société se déduit du savoir déjà là, alors que c'est seulement un authentique *ne pas savoir* qui est stimulant, qui produit une stimulation et, si l'on peut dire, pour tous - pour tous qui peuvent le constater. C'est quand même là, en effet, la production concrète qui fait preuve, la production d'un authentique *ne pas savoir*. Bien entendu, la paresse peut cacher beaucoup de choses, mais elle peut être aussi bien le signe d'un savoir déjà là sur lequel on est assis, sur lequel on croit pouvoir être assis parce qu'on fait fonctionner la machine analytique. Or, faire fonctionner la machine analytique, ça n'a rien à voir avec le prédicat *alpha* qui est là en question. Il faut faire la différence entre fonctionner comme analyste et être analyste. Ca fait deux. Aucun fonctionnement comme analyste ne suffit à faire preuve de l'être analyste. On peut dire que toute la procédure de la passe inventée par Lacan repose sur la distinction de la fonction et de l'être.

Voilà, semble-t-il, la logique qui supporte l'invention par Lacan du concept de l'Ecole, c'est-à-dire la logique russellienne qui supporte l'Ecole et qui conditionne le juste fonctionnement de tous les prédicats que cette Ecole peut ensuite distribuer. Les différentiations internes qu'elle peut produire, les titres qu'elle peut distribuer sont tous dominés et conditionnés par sa structure paradoxale. Je pose qu'aucun titre qu'elle peut distribuer ne peut venir annuler cette logique qui conditionne son existence. Distribuer le titre d'A.M.E. n'annule pas cette logique fondamentale. C'est pourquoi Lacan pouvait dire que, ce titre, il s'en moquait, qu'il ne le donnait que par ironie, ou encore pour fournir une garantie sociale à cet ensemble paradoxal, mais que cette garantie n'avait pas affaire avec le coeur de l'expérience analytique et de l'expérience de l'Ecole. Si l'Ecole est conçue ainsi, dans sa structure logique, alors oui, elle est une expérience. Si ce n'est pas le cas, elle n'est qu'une maison de retraite. Elle n'est, comme le dit Lacan, *"une expérience inaugurale"* qu'à cette condition.

Mais une expérience inaugurale est toujours menacée de tomber dans la routine de la Société. Il ne faut en faire reproche à personne. On peut même dire qu'une certaine entropie est à l'oeuvre dans une Ecole paradoxale, entropie qui, au bout d'un temps x du fonctionnement de l'Ecole, la ramène au fonctionnement de la Société. On pourrait même penser qu'à partir du moment où s'est déposé de son fonctionnement un certain nombre de titres, de titres qu'elle a distribués, elle se normalise nécessairement. Ce qui m'intéresse donc ici, c'est l'ensemble dénormalisé de l'Ecole.

Dans les formules que j'ai données, j'ai posé, puisque l'Ecole est un ensemble, que x est membre de l'ensemble Ecole. Il y a là un niveau qui n'est pas réductible. Et ce que j'ai dit auparavant, c'est que le prédicat *alpha* n'est pas dans une relation d'équivalence avec cette relation d'appartenance. C'est dire que le prédicat *alpha* ne permet pas de définir la condition d'appartenance à l'Ecole. Mais on ne peut pas empêcher, à ce niveau-là, qu'un trait identificatoire soit présent. Même si on ne veut pas en faire un titre, on ne peut pas empêcher qu'il y ait un trait identificatoire, ne serait-il qu'implicite, qui fonctionne.

J'ai dit que celui que Lacan propose à ce niveau-là et qu'il offre aux membres pour se soutenir, c'est l'identification aux travailleurs. C'est à ce niveau-là qu'on peut écrire cette identification ainsi - x étant un travailleur décidé, c'est-à-dire un qui va travailler et non pas qui a travaillé:

$$\mathbf{x} \in \mathbf{E}_* \leftrightarrow \mathbf{Tx}$$

On ne peut pas, à ce niveau, méconnaître l'antinomie qui se propose alors entre l'analyste dans l'expérience analytique et l'analyste dans le groupe, ce groupe serait-il même l'Ecole. Est-ce que c'est le même ou est-ce que ce n'est pas le même, l'analyste, quand il est à sa place dans l'expérience analytique et quand il est membre du groupe?

Où est-il dans l'expérience analytique, l'analyste? Il est à la place du maître. Je m'appuie là sur la formule que Lacan a donnée du discours analytique et qui répartit la place de l'analyste et celle de l'analysant sur les deux versants de la formule: a et $. L'analyste est à la place du maître, mais, en même temps, il peut s'identifier au maître. C'est ça que veut dire le fait d'écrire ici petit a. Ca traduit l'impuissance de l'analyste, bien qu'il occupe la place du maître, à s'identifier au maître. Si c'est ça sa position, ça veut dire qu'il n'y a pas de signifiant de l'analyste. C'est bien toute la difficulté de l'affaire. Il n'y a même pas l'analyste en tant que manque de signifiant, comme c'est le cas pour le sujet. Le sujet peut être défini comme un signifiant barré, mais l'analyste, dans le discours analytique, ne peut même pas être défini comme un manque de signifiant.

Lacan nous propose donc, dans le discours analytique, un paradoxe qui est l'analyste, à savoir le paradoxe du déchet même. Bien sûr que l'analyste peut parler de sa responsabilité. Il peut même parader comme étant maître de soi comme de l'univers. Mais, s'il dit ça, si de sa position dans le discours analytique, il se fait César-Auguste, c'est-à-dire *"maître de moi comme de l'univers"*, il le dit comme Job sur son tas d'ordure. C'est ce qui fait proprement le paradoxe de la position déchet-maître.

Ca n'empêche pas qu'à ce niveau aussi, Lacan, de façon ironique, ait proposé une identification à l'analyste. On ne peut pas faire autrement, il faut bien qu'on nomme les positions, et le déchet-maître. Lacan a proposé cette identification qui est le saint. Nous avons donc l'identification au saint dans l'expérience analytique et l'identification au travailleur en tant que membre de l'Ecole. Eh bien, il y a un hiatus, il y a même une opposition, puisque ce qui est le plus propre du saint, c'est précisément de ne pas travailler.

Je ne vais pas, là, m'embarquer sur une digression concernant la question de savoir si on peut travailler à être un saint. Il est certain qu'on peut travailler à être un saint, un saint dans la définition de Lacan. Il y a, par exemple, les Ecoles du bouddhisme zen qui peuvent être considérées comme des Ecoles où l'on travaille à devenir un saint, où l'on travaille à devenir un déchet digne de ce nom et, en plus, un déchet-maître. En effet, dans le zen, il est certain qu'une fois qu'on a atteint ce statut, on commande. On pourrait parler aussi des Ecoles antiques, par exemple de l'Ecole cynique. Mais enfin, c'est difficile: il faut suivre Diogène dans ses pérégrinations de tonneau en tonneau. Si on prend de la graine de Diogène, on se donne beaucoup de peine pour finir en saint. Je laisse les digressions amusantes que ça permettrait, et je retiens ceci, qu'entre saint et travailleur, si nous résumons ainsi ces deux positions, il y a une opposition.

Ca ne va pas de soi que l'Ecole soit la structure qui réponde au discours analytique. On pourrait même donner la formule générale suivante, à savoir que tous les groupes analytiques en tant que tels vont contre le discours analytique. Vous savez que Lacan s'était amusé à épingler l'IPA du terme de S.A.M.C.D.A. - Société d'Assistance Mutuelle Contre le Discours Analytique. Eh bien, ça peut se dire de tout groupe. On peut dire de tout groupe qu'il va contre le discours analytique. Il va contre le discours analytique pour une simple raison, à savoir que ce qui définit petit *a* en soi-même, c'est d'être le reste et le déchet de tout ensemble grand A. Ce qui définit petit *a*, c'est par excellence de n'appartenir à aucun ensemble grand A. Que petit *a* ne soit pas un élément de l'ensemble grand A, j'en avais proposé la formule il y a plusieurs années. A partir de là, on peut poser que tout groupe, quel qu'il soit, va contre le discours analytique. On pourrait d'ailleurs dire que c'est à cause de ça que Lacan n'invite pas l'analyste à faire partie de l'ensemble Ecole en tant qu'analyste. Il l'invite à en faire partie en tant qu'autre chose qu'un analyste, il l'invite à en faire partie en tant que travailleur. Il s'agit des saints travailleurs.

Lacan dit quand même autre chose - je vais y venir - mais ceci reste une idée intégralement vraie. Considérer que ce qu'on appelle l'histoire de la psychanalyse est fait de manoeuvres, de la part d'abord des analystes, contre le discours analytique, ça donnerait un peu plus d'éclat à cette histoire. L'histoire de la psychanalyse, c'est l'histoire des manoeuvres des analystes contre le discours analytique. Je vous assure que prendre ce point de vue, rend déjà les choses beaucoup plus lisibles. Ce point de vue donc, je le garde intégralement. Je garde intégralement ce point de vue du *aller contre*.

Mais Lacan propose autre chose que de simplement s'en tenir au *aller contre*. Il propose que c'est la position de l'analyste, telle qu'elle est définie dans le discours analytique, qui, au contraire, appelle le groupe, que c'est précisément cette position de petit *a* comme déchet maître, solitaire, inappareillable à aucun ensemble, que c'est cette position, précisément en ce qu'elle repousse tout ensemble, qui constitue un appel au groupe. Elle constitue un appel au groupe dès qu'on se souvient qu'il faut encore se demander comment l'analyste peut supporter sa position dans le discours analytique, c'est-à-dire comment il peut supporter de fonctionner sans un signifiant de l'analyste. Comment peut-il supporter de fonctionner comme Job sur son tas de fumier, maître de lui comme de l'univers de son fumier? Le groupe est d'autant plus prégnant dans l'histoire de la psychanalyse, d'autant plus au premier plan, que la position de l'analyste en elle-même récuse l'ensemble. Faites une histoire des mathématiques, ça ne sera pas le groupe qui sera au premier plan. Mais faites une histoire de la psychanalyse, et vous serez forcé d'en passer tout le temps par l'histoire des groupes, et même par l'histoire des sous-groupes, des fractions, des oppositions, des exclusions, etc. Autrement dit, il y a un appel qui surgit de cette antinomie même. On peut définir le groupe dans la psychanalyse comme ce qui doit permettre à l'analyste de supporter sa position dans le discours analytique.

Du côté de l'IPA se répartit la Société des maîtres, la Société des maîtres qui convertit le petit *a*, le petit *a* de la position de l'analyste, en signifiant de l'analyse, qui convertit petit *a*

en S_1, en signifiant maître. Du côté de Lacan, ce n'est pas la Société des maîtres, c'est l'Ecole des travailleurs, dont on pourrait dire qu'elle convertit petit *a* en S_2:

$a \rightarrow S_1$

$a \rightarrow S_2$

Cet aspect est évidemment de nature à éclairer cette pente au militantisme - pour employer le nom à partit duquel on croit pouvoir dévaloriser cette position - une pente au militantisme qui ne traduit rien d'autre que cette position méditée du groupe comme faisant contrepoids au discours analytique. On peut dire que ça rend compte aussi de la figure de Lacan, de la prégnance que la figure de Lacan a eu pour les analystes et continue d'avoir pour eux. Il faut quand même constater ce fait, à savoir que la figure imaginaire de Lacan continue. Ca s'est même accentué depuis sa mort. Ca s'est énormément accentué depuis sa mort. La figure de Lacan continue de fasciner les psychanalystes, et pas seulement les lacaniens. Ca va bien au-delà de ceux qui se considèrent comme fidèles ou référés à son enseignement. C'est sur toute la planète. La figure de Lacan revient, interroge, fascine.

Lacan, dans cette figure, il a mis à l'affiche son travail. On ne peut pas dire qu'il ait été discret là-dessus. Après tout, il aurait pu arriver, comme ça, dégagé, et dire: *voilà ce que j'ai pensé ce matin, je vous l'amène.* Il l'a fait parfois, mais on peut dire cependant qu'il mettait à l'affiche le fait qu'il était un travailleur, ironisant même sur ceux qu'il appelait ces dandys de l'IPA, ces gens qui venaient un petit peu se bronzer au soleil de son enseignement, pour repartir dans leur sphère et montrer la bonne mine qu'ils avaient. Lacan n'a pas du tout affiché le dandysme. Il a affiché, au contraire, et d'une façon insistante, le travail.

Nous avons donc l'Ecole comme proposant une identification contraire à celle de l'IPA. Evidemment, si on s'en tient là, on peut dire que l'Ecole est un certain type de groupe analytique, un groupe non-groupe. C'est au point que Lacan a été obligé de préciser qu'il souhaitait proscrire de son Ecole la vie de groupe. Que l'Ecole soit un groupe un peu spécial, c'est encore ce qui apparaît quand Lacan indiquait qu'il concevait sa tâche comme étant celle de frayer le statut du discours analytique, et que son entreprise paraissait désespérée, parce qu'il est impossible que les psychanalystes forment un groupe.

On peut indiquer, en passant, que ça place le groupe à un niveau où se joue le fait de savoir si le discours analytique peut avoir ou non un statut. Ce n'est pas bien difficile à comprendre, n'est-ce pas? Ce n'est pas avec le psychanalyste solitaire comme Job, avec le psychanalyste en tant que déchet-maître, avec chaque analyste dans sa pratique de cabinet, que le discours analytique va avoir de ce fait un statut. Il est clair que la question du statut du discours analytique dépend du groupe des psychanalystes.

C'est là qu'il faut progresser, me semble-t-il, en distinguant le groupe et le lien social. Nous pouvons distinguer le groupe et le lien social, parce qu'il y a l'expérience analytique, et que l'expérience analytique, ou plus précisément le discours analytique, fonde un lien sans groupe. En tout cas, elle est supposée fonder un lien sans groupe, et en particulier sans obscénité imaginaire.

On peut dire que c'est ce qui est écrit une relation qui va de *a* à $. Cette relation écrit un lien et un lien qui n'est pas fondé sur l'identification, qui n'est pas fondé sur une identification du côté de l'analysant, qui n'est analysant qu'en tant qu'il met au travail ses identifications, qu'il s'en déprend, et que du fait d'être sujet de la parole dans l'expérience analytique, il inverse déjà la capture identificatoire:

$a \rightarrow \$$

Cette relation écrit un lien qui n'est pas fondé non plus sur l'identification du côté de l'analyste, puisque celui-ci n'opère en tant que tel que d'une place où il n'est pas

identifiable, et qu'il s'offre aux identifications sans qu'aucune n'adhère. Je prends donc l'expérience analytique comme l'exemple même qui nous oblige à distinguer le lien et le groupe, qui nous donne la notion d'un lien distinct du groupe, et qui nous oblige à réfléchir à la possibilité que l'Ecole pourrait être un lien qui ne ferait pas groupe.

C'est là que je voudrais examiner dans le détail, avec sérieux, en ne considérant pas que nous avons déjà la réponse, l'hypothèse que l'analyste qui serait vraiment fidèle au discours analytique, serait celui qui resterait pur *a* en tant que membre d'aucun A, c'est-à-dire la position qui voudrait qu'une fois analyste, qu'une fois atteint l'état *non iota*, il ne puisse plus être membre de rien, et en particulier du groupe analytique, Ecole ou non. C'est dire que l'état propre du psychanalyste serait d'être psychanalyste indépendant - si on peut le traduire socialement - et de se refuser à entrer dans la discipline d'un ensemble, en considérant que c'est la position dans l'expérience analytique qui prime, et qu'en elle-même elle interdit ça. Je voudrais donner ses chances à cette hypothèse, en me disant que si je ne trouvais pas d'arguments convaincants contre elle, je partais, je partais du groupe analytique auquel j'appartiens.

En prenant ça à ce niveau de radicalité, qu'est-ce qu'on peut dire contre? J'ai trouvé cinq choses à dire contre. Donc, je reste.

Premièrement, il s'agit d'un argument qui a pour lui beaucoup de données empiriques et auquel je ne vois pas vraiment d'exception convaincante. Le premier argument pour combattre l'idée que la vocation propre de l'analyste serait de refuser toute prise dans le epsilon de l'appartenance, c'est qu'on ne supporte pas de se passer de cet epsilon. Je ne vois pas d'exception à ça. Il me semble que dans l'histoire de la psychanalyse, tous ceux qui ont finalement refusé, je ne dirai même pas l'Ecole, mais la Société analytique, la Société analytique formalisée, sont tombés en fait dans le pur groupe, dans le pur effet de groupe, disjoint même de tout effet de discours. Ce qu'on constate à ce moment-là, c'est que loin d'échapper à un ensemble, on y est plus que jamais assujetti. Il n'y a qu'à voir. Les isolés se précipitent dans toutes sortes de groupements. Pour fuir un ensemble formalisé, ils se promènent de groupement en groupement, où les effets de groupe sont beaucoup plus déchaînés que dans aucun ensemble formalisé.

Pour ne pas donner d'exemples récents - ils ne manquent pas dans l'histoire de la psychanalyse, ceux qui étaient apparus comme des analystes *free-lance*, et qui se sont retrouvés très attachés, très attentifs, à des institutions psychothérapiques ou des institutions de soins, qui finalement leur constituaient un milieu de support - pour ne pas donner d'exemples récents, j'évoquerai Bruno Bettelheim, qui est aujourd'hui décédé. Bruno Bettelheim a pu avoir une grande liberté par rapport à l'IPA, parce qu'il était justement tout à fait intégré dans la communauté thérapeutique dont il était lui-même l'initiateur.

Donc, si on ne s'arrête pas seulement aux apparences, qui sont simplement de ne pas appartenir aux grands ensembles formalisés, on s'aperçoit que l'analyste indépendant se précipite beaucoup plus qu'un autre pour faire groupe, et même pour s'adonner au pur effet de groupe. Aussitôt qu'un analyste se trouve ainsi dépareillé et qu'il refuse de s'intégrer pour conserver sa liberté de déchet maître, eh bien, on le voit aussitôt courir de réunion en réunion, pour s'assurer quand même que d'autres lui parlent et l'invitent en tant qu'analyste. Autrement dit, le groupe, le pur effet de groupe, est beaucoup plus insidieux et beaucoup plus présent quand il échappe à une formalisation. Dans mes pérégrinations à travers le monde, j'ai connu toutes sortes d'inventions comme ça, et même de vrais groupes d'analystes indépendants. Voilà le premier argument, à savoir qu'on n'échappe pas à l'appartenance, et que si on échappe au groupe formalisé, on tombe au contraire dans le pur effet de groupe dans son obscénité.

Le deuxième argument, c'est de se demander ce que c'est que de se maintenir comme pur *a*. En fait, on ne peut empêcher que cette position ne se convertisse dans le signifiant du maître analyste. Cette position du pur *a*, c'est une position de didacticien sans Société, et avec l'illusion que le tout de la psychanalyse procède de lui. C'est strictement équivalent au fantasme d'être marié avec la psychanalyse. Autrement dit, du déchet maître, on passe au didacticien sans frein.

Ca me conduit au troisième argument, à savoir que dès lors qu'on fonctionne comme analyste, on n'est déjà plus un pur *a*, puisqu'on a besoin au moins de la compagnie d'un autre, du $. Dès qu'on fonctionne comme analyste, on est déjà dans le lien social. C'est cette

logique qui fait, comme le dit Lacan, qu'un discours ne peut se soutenir d'un seul. Au niveau même du fonctionnement comme analyste, le lien social est déjà constitué. On ne peut pas empêcher que l'analysant ne reste pas toujours analysant, et que ça finisse donc par donner deux analystes, et puis encore au moins un analysant. Dès qu'on fonctionne comme analyste, on est déjà dans le lien social.

Mon quatrième argument ne fait que développer celui-là. Si l'analyse produit un analyste, que faire alors avec son produit? A cet égard, qu'il n'y ait pas de lien social qui subsiste à la fin de l'analyse, ça aurait comme sens d'obliger l'analyste à formuler un adieu, un *je ne peux te reconnaître comme analyste*, ou bien un *je te reconnais comme analyste, là, sur le pas de la porte de mon cabinet, et puis, pour la suite, bye bye!* Bien sûr, ça se rattrape après en public, par exemple en se faisant inviter à deux comme analystes. Nous en avons là assez pour dire qu'il y a groupe. La seule question de la fin de l'analyse empêche déjà de fermer la question du lien social, dans lequel l'analyste est inscrit avec son ancien analysant devenu analyste.

Vous voyez qu'à partir de là, on peut développer beaucoup, et ça fait donc mon cinquièmement, qui est que l'analyse est comme telle liée au savoir analytique. Il y a un lien épistémique, un lien de savoir, qui est celui-là même qui empêche l'absolutisation de la cure. Ce lien épistémique est bien celui qui fait que, tout en n'appartenant pas à A, l'analyste est ce qui résulte de l'opération de savoir. Il est ce qui en résulte et ça fait lien, même si ce lien avec le savoir n'est pas un lien d'appartenance à un ensemble.

J'en ai fini, là, avec mon cinquièmement, mais ça peut vous faire apercevoir que le problème que nous posons avec le groupe analytique, n'est pas celui de savoir comment on va domestiquer les analystes qui seraient les déchets maîtres. La question, le problème, à quoi l'Ecole vient apporter une réponse d'expérience, la réponse d'une expérience, c'est de définir un groupe, un groupe non-groupe, c'est-à-dire un lien social non groupal, si possible sans obscénité imaginaire, et assurant les conditions de la transmission de la psychanalyse, la perpétuation du lien épistémique, constituant ce lieu où l'analysant ou l'ex-analysant peut venir dire *je suis analyste* et où on travaillera sur ce dit. On peut dire que c'est là le coeur de ce lieu qui s'appelle l'Ecole, que c'est par excellence le lieu où l'analysant peut dire qu'il est analyste.

C'est pourquoi ce n'était pas seulement pour ennuyer les Italiens que Lacan leur proposait, en 1973, de créer un groupe analytique de type nouveau, où les membres seraient recrutés sur le principe de la passe, c'est-à-dire seulement sur le fait de s'être présentés à l'entrée en disant *j'ai conclu de mon analyse que je suis analyste*, c'est-à-dire un groupe qui serait authentiquement l'ensemble des produits de l'analyse. A cet égard, la proposition limite que Lacan fait aux Italiens, révèle le coeur de ce qu'est l'Ecole, à savoir ce lieu où l'analysant peut dire *je suis analyste*, c'est-à-dire le lieu où l'adéquation du prédicat *analyste* à un sujet est authentiquement mise en question. De telle sorte, par exemple, que pour ce jeune groupe, ce jeune groupe encore inexistant - il l'est d'ailleurs toujours -, ce n'est pas par la garantie A.M.E. que Lacan commence ou propose de commencer, ce n'est pas par la garantie qu'on donne aux analystes l'ayant été, mais par la garantie A.E., c'est-à-dire par l'analyste à vérifier avant qu'il n'exerce. C'est ce qui devrait ôter toute idée de hiérarchisation entre A.M.E. et A.E., et devrait commencer à nous introduire à un concept de l'A.E. peut-être différent de ce qui a été pratiqué depuis que Lacan a mis ce sigle au monde.

J'ai dit l'Ecole comme assurant les conditions de la transmission de la psychanalyse, la perpétuation du lien épistémique, comme permettant à l'analyste de mettre à l'épreuve son *je suis analyste*, et il faut que j'ajoute *in fine:* comme permettant la relation à la cause analytique.

Parlons un petit peu ici de la cause analytique. C'est un comble que ce doit devenu comme une énigme. C'est un comble, parce que, au temps de Freud, tout le monde parlait de la cause analytique, et Freud le premier. Le caractère énigmatique qu'on veut trouver à la cause analytique aujourd'hui, contraste avec l'évidence dans laquelle on s'était placé aux premiers temps de la psychanalyse. Aujourd'hui, on est tellement enchanté de son *non iota*, tellement enchanté d'être non dupe, qu'on a perdu le sens même de la cause analytique. Eh bien, je la relève dans le ruisseau où on l'a fait tomber.

La cause analytique, ça veut dire d'abord que la psychanalyse n'épuise pas ses vertus à faire naître un certain nombre de gens et puis à retourner à la synagogue. Ca ne s'épuise pas à en mettre un certain nombre dans la position de déchet maître, et de s'apercevoir, au bout d'un certain temps d'expérience, que moins on en fait et mieux ça marche, c'est-à-dire conquérir, à force d'expérience, son *je ne pense pas*. Eh bien, le *je ne pense pas* n'est quand même pas le comble de la psychanalyse. Même si la position de l'analyste dans l'expérience est fondée sur le *je ne pense pas*, la psychanalyse en tant que telle ne s'épuise pas dans le *je ne pense pas*. On les voit qui s'embarrassent sur la question de savoir si la cause analytique ne serait pas tout de même un idéal: *nous autres qui sommes passés au-delà de tout idéal, qu'est-ce que nous en aurions encore à faire!* Je ne voudrais pas retrouver le ton que j'avais au début de cette année, mais je dois dire que je me lasse. Je me lasse et je redis que la cause analytique est strictement connexe au désir de l'analyste. Le désir de l'analyste est impensable sans la fonction qui lui est connexe de la cause analytique.

Le désir de l'analyste, il se déduit de la structure du signifiant, de la distinction du signifiant et du signifié:

S
---
s

Ce schéma, quand il sert de matrice à la communication, se transforme en demande et désir, à savoir:

D
---
d

Et ce qu'introduit en propre la psychanalyse, c'est qu'elle amène un signifiant d'interprétation. C'est ça l'exercice de l'analyse: elle amène un signifiant d'interprétation où d'abord le désir de l'analyste fonctionne comme un *x*. Cet effet *x*, on peut dire qu'il est strictement équivalent au sujet supposé savoir, en cela que le désir de l'analyste est le sujet supposé savoir, puisque c'est précisément ce à partir de quoi le sujet qui est analysant se lance dans l'association libre. Ce désir est, bien entendu, un désir supposé, mais en même temps bien effectif. C'est le désir que tu saches, le désir que toi, analysant, tu élabores un savoir et que tu viennes à savoir.

Le refoulement est là quand même ce qui définit le niveau de l'expérience analytique en tant que le désir de l'analyste a affaire à lui, a affaire au refoulement. Le désir de l'analyste a affaire à l'horreur de savoir chez le sujet. Ce qui caractérise le désir de l'analyste en tant que tel, et qui doit animer la moindre de ses interprétations, c'est bien d'aller contre le refoulement. C'est pourquoi le désir de l'analyste est strictement équivalent à ceci, qu'il y a de l'inconscient, et que l'inconscient est propre à se révéler par la parole. Le désir de l'analyste va contre une horreur de savoir, et cette horreur de savoir ne tient elle-même que parce qu'elle a une cause.

Qu'est-ce que c'est la cause de l'horreur de savoir à quoi l'analyste a affaire? La cause de l'horreur de savoir, nous l'écrivons petit *a*, sans oublier que ce petit *a* est supporté par la castration et la contient, la castration qui est vraiment le foncteur de cette horreur de savoir. Voilà la formule de la cause de l'horreur de savoir, et elle est strictement freudienne - ce que Lacan a ajouté à la castration à cet égard, étant que cette castration est protégée par le plus-de-jouir.

Le désir de l'analyste est impensable s'il n'y a pas un autre petit *a*. Il est impensable s'il n'y a pas une cause du désir de savoir, c'est-à-dire si, à la fin d'une analyse, la cause de l'horreur de savoir n'a pas été cernée pour un sujet. Dire qu'il devient analyste, ça veut dire qu'il émerge à la place d'une cause du désir de savoir, à la place où il y avait la cause de l'horreur de savoir, et qui met justement ce sujet nouveau, ce sujet transformé, en mesure

de susciter l'analysant à travailler, à cerner la cause de son horreur de savoir. C'est bien un point où la cause de l'horreur de savoir s'inverse en cause d'un désir de savoir, et c'est précisément ce qui permet à un sujet de fonctionner comme analyste.

Par rapport à ce nouveau petit *a*, la cause de l'horreur de savoir est propre à chaque sujet, détachée de celle de tous. La cause du désir de savoir, qui est la cause du désir de l'analyste en tant que tel, n'est pas une cause qui est détachée de celle de tous, et c'est pourquoi on peut la dire cause du désir de l'analyste. C'est à ce niveau-là que se rencontre la cause analytique. Ce n'est pas une abstraction, ça fonctionne dans la cure analytique tous les jours. Petit *a* comme la cause de la psychanalyse, c'est ce qui n'a été jusqu'alors logeable dans aucun discours. Je dirai que l'Ecole est justement faite pour loger la cause analytique. C'est pourquoi j'irai jusqu'à écrire ce qui me paraît être la formule de l'Ecole, la formule de l'Ecole en tant qu'homogène au discours analytique. Je ne crois pas que l'Ecole aille contre le discours analytique. Bien sûr, c'est fait de telle façon qu'on pouvait le dire, comme pour tout autre cause. Si je continue de m'y référer, c'est parce que ce n'est pas du tout cuit. Le tout cuit, c'est au contraire que ce soit exactement comme pour tout autre cause. Mais dans le concept de l'Ecole, il y a la notion d'une collectivité d'un genre nouveau et qui serait adéquate au discours analytique, en tant que le discours analytique loge la cause analytique.

Eh bien, la structure de l'Ecole, c'est celle-ci, c'est-à-dire celle même du discours analytique - petit *a* étant ici la cause analytique, sans laquelle l'Ecole est impensable:

$a \rightarrow$ $

Je dois dire que le seul fait que ce terme de *cause analytique* fasse autant de problèmes, montre que nous sommes loin, loin d'une Ecole. La cause analytique est en fonction ici, et met les membres de l'Ecole à la place du sujet qui travaille. Qu'est-ce que je n'ai pas entendu d'avoir souligné ça! *Ah! il veut tous nous mettre au travail! Oh! tous des esclaves!* Mais l'appel que Lacan lance aux travailleurs décidés est strictement homogène, dans son Acte de fondation, au départ qu'il prend dans la cause analytique. C'est pourquoi une Ecole de travailleurs décidés, ça veut dire une Ecole d'analysants au regard de la cause analytique, qui est une cause qui collectivise sans doute, mais qui n'identifie pas.

C'est seulement de cette structure que l'on peut concevoir que Lacan puisse parler de l'Analyste de l'Ecole, qu'il ait invité à sélectionner les Analystes de l'Ecole qui seraient alors psychanalystes de l'expérience de l'Ecole, c'est-à-dire certains qui pourraient prendre en charge la cause analytique.

Je continuerai la semaine prochaine.

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
XV - COURS DU 21 MARS 1990

J'ai reçu, hier soir, un petit coup de téléphone de Monsieur le Directeur de ce Centre, pour m'informer qu'il faudrait, exceptionnellement aujourd'hui, que je termine à 15 heures. Donc, par courtoisie à l'égard du Centre Rachi, qui nous accueille, je crois, à la satisfaction de tous, en tout cas certainement à la mienne, je me conformerai à ne tenir qu'un cours abrégé. Bien que je regarderai ma montre, il faudra peut-être qu'on me fasse signe, afin que je ne me laisse pas emporter par l'habitude.

Comment définir le psychanalyste? J'imagine un lexicographe qui le tenterait. Ca m'a d'ailleurs conduit à vérifier comment *psychanalyste* était défini dans le Robert - je ne m'en étais jamais soucié. Eh bien, c'est pas si mal. *Psychanalyste* est défini comme *spécialiste de la psychanalyse*. Ca fait rire, mais c'est pourtant une définition qui ne manque pas de justesse. En effet, on pourrait être tenté de définir le psychanalyste d'après le sens commun des psychanalystes, c'est-à-dire d'après ce que, en fait, ils font, à savoir qu'ils font les psychanalystes. Le psychanalyste serait un praticien de la psychanalyse. Eh bien, je pense que les psychanalystes sont moins avancés que le Robert, et je propose que cette réponse doit être elle-même questionnée, qu'elle doit être mise en doute, et même contestée. Il me semble même qu'elle doit être révoquée purement et simplement, il me semble que l'orientation lacanienne comporte de révoquer cette définition du psychanalyste.

Cela ne veut pas dire que l'on puisse proposer, de façon alternative, la définition selon laquelle le psychanalyste serait quelqu'un qui n'est pas praticien de la psychanalyse. Je ne crois pas le moins du monde qu'il faille aller jusque-là. Mais ce que je pense, c'est que l'orientation de Lacan nous invite à révoquer que la qualité de psychanalyste se définisse par celle de praticien. Faisons encore attention au fait que cela ne veut pas dire que la qualité de psychanalyste se définisse par celle de théoricien de la psychanalyse. Je révoque aussi bien une définition qui serait que le psychanalyste est un théoricien de la psychanalyse, ceci bien que dans l'ordinaire des groupes analytiques, tels que je les fréquente depuis vingt-cinq ans maintenant, il est clair que la qualité de théoricien fait souvent douter le psychanalyste praticien qu'il ait affaire vraiment à un collègue.

Voyons comment Lacan, dans ses "Variantes de la cure-type", définit une psychanalyse - non pas la psychanalyse mais une psychanalyse, c'est-à-dire une cure psychanalytique. Il la définit ainsi: *"Une psychanalyse est la cure qu'on attend d'un psychanalyste."* C'est définir une psychanalyse par le psychanalyste. C'est faire reposer l'authenticité de la cure psychanalytique sur le psychanalyste, et c'est dire l'enjeu qui s'attache à la définition du psychanalyste dans la psychanalyse. La psychanalyse est une discipline où il est question de la définition du psychanalyste et où cette définition est mise en question, avec les effets de paradoxe et d'abîme qui s'ensuivent et qui peuvent à l'occasion faire penser à un cercle vicieux dans les définitions. On peut dire que la psychanalyse s'entretient d'une discussion sur sa propre définition, en tant qu'elle dépend de la définition du psychanalyste.

Définir le psychanalyste comme praticien de la psychanalyse pourrait sembler aller de soi. Mais cette simplicité apparente comporte beaucoup de conséquences. Ca comporte en particulier qu'on ne pourrait reconnaître le psychanalyste qu'après coup, c'est-à-dire en constatant le psychanalyste, en constatant qu'il fait des psychanalyses, et surtout en constatant - il faut le dire - qu'il fait des psychanalystes grâce à ses psychanalyses. Cette façon de définir la psychanalyse, qui est la coutume, et une coutume qui a l'air d'être porté à la norme, ne permet d'attribuer au psychanalyste qu'une existence de fait. Elle définit le psychanalyste comme un psychanalyste *de facto*, en tant que praticien *de facto* de la psychanalyse. C'est ce que Lacan souligne quand il concède un *il y a*, quand il dit: *"Il y en a, maintenant c'est fait, mais c'est de ce qu'ils fonctionnent."*

Ouvrons les yeux et considérons donc ce *il y en a*. Peut-on dire qu'il y a des psychanalystes? On peut seulement dire qu'il y en a qui s'autorisent à se dire psychanalystes. C'est ça qui maintenant est accompli depuis Freud. Freud a inspiré à un

certain nombre de personnes - et ça fait presque un siècle que ça dure - de se dire psychanalystes, et, à l'appui de ce dire, de faire valoir qu'ils fonctionnent en tant que tels. Mais nous avons l'exigence épistémique de Lacan, exigence qui va au-delà, puisqu'il ajoute que cette fonction ne rend que probable l'existence de l'analyste. Cette probabilité, elle tient au caractère *de facto* de la reconnaissance de l'analyste. L'analyste, pour le faire exister en tant que tel, il y faudrait une définition de droit, c'est-à-dire antérieure à cette vérification d'une pratique effective, vérification qui n'est jamais qu'après coup.

Il faudrait tout de même remarquer que cette exigence épistémique n'est pas une exigence tellement exorbitante. Elle a l'air exorbitante parce qu'elle va contre tout ce qui s'est fait dans la psychanalyse jusqu'alors. Elle n'a rien d'exorbitant si on s'aperçoit qu'on ne peut pas, par exemple, exercer la médecine avant d'être déclaré médecin. Il faut d'abord être médecin pour pouvoir pratiquer la médecine. On ne dit pas qu'on va attendre pendant dix ans pour voir comment ça se passe, et pour, après coup, donner le titre de médecin, en compulsant par exemple votre casier judiciaire. On considère comme parfaitement légitime que l'être-médecin précède l'exercice de la médecine. L'exigence de Lacan va donc contre cette extraordinaire extraterritorialité à quoi prétendent des psychanalystes en n'admettant cette vérification qu'après coup.

Autrement dit, l'enjeu dont il s'agit, l'enjeu que Lacan a isolé et mis en valeur sous le nom de la passe, mais qui habite son enseignement bien avant que ça trouve cette frappe signifiante, c'est cette exigence de définir l'analyste hors fonction, c'est-à-dire - allons jusque-là - de le définir en tant que non-praticien, même si par ailleurs il pratique. C'est le saisir au niveau où il n'est pas praticien - et où il est quoi? Au niveau où il est, comme sujet, un résultat de l'expérience analytique. Dans la définition du psychanalyste ainsi comprise, c'est-à-dire du psychanalyste résultat ou résultant, il en va bien de la question de la fin de l'analyse, de son efficacité, de ce qu'elle peut transformer d'un sujet. Autrement dit, la définition qui devrait figurer dans les dictionnaires - qui y figurera peut-être un jour si nous parvenons à nos fins -, c'est que le psychanalyste est ce qui résulte d'une psychanalyse. Ca suppose que l'on distingue la fonction et l'être, et que l'on cherche à cerner, au-delà ou indépendamment de la fonction dans la pratique, un être du sujet qui ferait de lui un analyste. On pose souvent la question de savoir à quoi sert la psychanalyse. La réponse essentielle qu'il faut assumer, c'est qu'elle sert à produire des analystes.

Une psychanalyse est aussi supposée résoudre un certain nombre de symptômes dans son cours. C'est un fait que la thérapie a été le point de départ de la découverte freudienne, mais il est connu que Freud n'a pas entendu réduire la psychanalyse à la thérapeutique, et qu'il a toujours réservé, au-delà de la thérapeutique, ce qu'il appelait le *pour la science de la psychanalyse*. De telle sorte que c'est de Freud lui-même qu'on peut se recommander pour situer la thérapie dans le registre de la psychanalyse appliquée.

C'est l'inspiration même de Lacan dans son Ecole, dans la création de son Ecole, où il distingue trois sections. La première est dite de psychanalyse pure, c'est-à-dire comme distinguée de la psychanalyse appliquée qui, elle, forme la deuxième section. Et qu'est-ce qu'il appelle, en 1964, la psychanalyse pure? Eh bien, la psychanalyse pure, c'est ce qui n'est pas psychanalyse appliquée. C'est ce qui, dans sa définition, est psychanalyse proprement dite, laquelle est, et n'est rien d'autre, que la psychanalyse didactique. Lacan, dans son langage de l'époque, n'a pas encore répudié ce terme de psychanalyse didactique, mais ça signifie néanmoins que la psychanalyse proprement dite, la psychanalyse pure, c'est celle qui produit un analyste, et qui donc ne fait pas de la psychanalyse didactique - je l'ai déjà évoqué - une spécialité particulière qui modifierait la psychanalyse proprement dite que serait la psychanalyse thérapeutique. La psychanalyse pure pour Lacan, c'est celle dont il résulte un analyste - la psychanalyse aux fins de curation n'étant qu'une application de la psychanalyse proprement dite. C'est l'usage de la psychanalyse à des fins thérapeutiques qui oblige éventuellement à en modifier ou à en tempérer le caractère radical.

Nous avons donc, premièrement, la psychanalyse pure, deuxièmement la psychanalyse appliquée, et troisièmement, complétant ce ternaire de l'Ecole, nous avons le recensement du Champ freudien, où ce qui s'élabore dans l'Ecole se trouve confronté avec ce qui s'élabore ailleurs. Ca donne lieu à une dispute qualifiée, et si possible démonstrative, par rapport aux autres enseignements qui ont lieu dans le Champ freudien. C'est à entendre dans toute l'extension de ceux qui se réfèrent ou qui se recommandent ou qui se veulent dans le fil de la découverte de Freud.

Cette structure ternaire, on peut dire qu'elle s'est animée dans l'histoire ou dans la diachronie de l'enseignement de Lacan, et spécialement dans l'histoire du mouvement qui a procédé de son enseignement. L'histoire même des élèves de Lacan nous a animé cette structure de l'articulation synchronique de 64, et je propose de structurer enfin cette histoire que nous avons vécue.

Au moment de ce qui a été la réforme du Département de psychanalyse - il n'a pas toujours été dans l'état glorieux où il est maintenant, il avait fallu le repêcher dans une déconfiture où il s'était enfoncé pendant cinq ans - au moment donc de repêcher ce Département en 1974, étant donné qu'il n'avait à peu près pas pris consistance dans l'Ecole freudienne, on a détaché ce Département. Et puis, temps 2, nous avons connu ce Département en 1981, avec la création de l'Ecole de la Cause freudienne qui a mis la clinique au premier plan de son effort, au point qu'on a pu dire - un observateur extérieur pas forcément bien intentionné - qu'elle avait fonctionné sous le mot d'ordre de "retour à la clinique". De fait, quand on considère les travaux de cette Ecole, qui est un des groupes issus de la dissolution de l'EFP, on s'aperçoit que l'accent a été mis de façon constante sur l'élaboration de la clinique. Aujourd'hui, en 1990, il semble que nous en sommes au temps 3, où il s'agit de refondre et de repenser ce dont il s'agit avec la psychanalyse pure et avec la passe. Jusqu'à présent, l'orientation à ce sujet est en effet restée celle de l'EFP. L'effort que je fais donc ici, en particulier depuis quelques séances, c'est au moins d'ouvrir la voie à ce que, après la refonte du Champ freudien, après la refonte de la clinique, nous passions, conformément à ce schéma-type, à la refonte de la passe, c'est-à-dire à la mettre à l'heure de ce que nous permet un itinéraire qui se déroule déjà depuis quinze ans.

Ici c'est le Département de psychanalyse, là c'est l'Ecole de la Cause freudienne. Le lieu pour la refonte de la passe, laissons-le entre parenthèses pour l'instant. Rien ne s'oppose à ce que ce soit l'Ecole de la Cause freudienne, et à ce qu'elle s'avance dans cette voie dans les dix prochaines années. Rien ne s'y oppose, sinon qu'il faudrait qu'elle fasse l'effort de se renouveler là-dessus. Il faudrait qu'elle fasse l'effort de se détacher décidément des adhérences qu'elle a encore avec l'Ecole freudienne de Paris. C'est aussi l'enjeu dont il s'agit dans ce cours. Certains croient que ça ne les concerne pas directement. Qu'ils se détrompent, car même s'ils n'en sont pas pour l'instant les acteurs, ce qui a lieu et se débat dans les groupes analytiques ne peut pas ne pas avoir une incidence et sur ce cours et sur l'avenir de ses auditeurs.

Donc, c'est ainsi que j'ordonne l'histoire de ces quinze dernières années, et c'est évidemment tout à fait ouvert. J'anticipe là sur le cours d'une histoire dont je ne connais tout de même pas dès à présent toutes les péripéties.

Remarquons qu'au moment de 1967, quand Lacan prononce et puis écrit sa *Proposition* - *Proposition* qui, d'une certaine façon, doit attendre 1990 pour être prise au sérieux et située dans le contexte qui convient - remarquons que cette *Proposition* n'est pas sur la passe mais précisément sur *le psychanalyste de l'Ecole*, qui n'est pas le psychanalyste praticien, qui n'est pas le psychanalyste de l'application thérapeutique de la psychanalyse, mais qui est l'analyste que j'appelais "résultant", l'analyste non-praticien ou pré-praticien. Peu importe qu'il soit praticien par ailleurs, il est, en tant qu'Analyste de l'Ecole, défini comme autre chose qu'un praticien, autre chose qu'un thérapeute, et relatif à l'Ecole.

Pour pouvoir faire exister cet Analyste de l'Ecole, qui est pour Lacan la condition pour qu'existe le psychanalyste en tant que tel, c'est-à-dire le psychanalyste qui figure dans l'expression *le désir de l'analyste*, il s'agit de le détecter avant qu'il ne pratique, ou indépendamment du fait qu'il pratique. Il n'y a pas là simplement un ordonnancement temporel, il n'y a pas ici de symétrie entre un avant et un après. Ce n'est pas du tout pareil de le détecter à partir du fait de sa pratique ou de le détecter indépendamment de sa pratique, parce que le détecter après, ça n'est jamais que détecter le fait du fonctionnement, tandis que l'enjeu de l'Analyste de l'Ecole, c'est qu'on le détecte indépendamment de toute donnée de sa pratique, qu'on le détecte de droit, qu'on le détecte à partir de ce qu'il a conclu de sa propre analyse, c'est-à-dire à partir de la façon dont il en parle. On ne va pas s'assurer de l'exactitude de ce qu'il raconte, encore que Lacan avait eu l'idée que le jury de la passe pourrait, à l'occasion, entendre le psychanalyste du candidat. Il avait eu l'idée qu'on pourrait peut-être s'assurer de certains faits à partir de l'analyste de celui qui se présente pour être Analyste de l'Ecole. Mais, au fond, il s'agit surtout de détecter le psychanalyste à

partir de la façon dont il parle de son analyse et dont il parle de la psychanalyse. Cette habilitation, indépendante de la pratique ou de l'habilitation *de facto*, repose donc sur des données tout à fait distinctes.

Pour l'habilitation après, celle de l'A.M.E., pour l'habilitation de quelqu'un qui a déjà longuement fonctionné, quelles sont les questions à l'ordre du jour? Les questions à l'ordre du jour, ce sont des questions de clinique, des questions de thérapie, des questions de direction de la cure. Ca doit aussi beaucoup à la rumeur publique, au moins dans le milieu, puisque le jury qui donne ce titre *de facto*, c'est-à-dire après coup, est supposé, par l'opinion du groupe, être au fait sur ce que fait monsieur Untel. Là, il y a, si je puis dire, un effet de *vox populi* qui est à l'oeuvre.

Dans l'habilitation indépendante de la pratique, dans la garantie qui est donnée par la passe, il n'est pas question de clinique ou de thérapie, il est question de l'acte analytique lui-même et des rapports du sujet avec cet acte, de ce qu'il en a tiré pour lui-même et qui lui fait conclure qu'il est en mesure de l'assurer, qu'il est en mesure de s'autoriser légitimement comme analyste. Autrement dit, ce qui est là en question, c'est bien la légitimité de l'acte analytique. Dans la procédure de la passe, le sujet postule à une évaluation, par d'autres, de son autorisation à se dire psychanalyste, c'est-à-dire qu'il demande une reconnaissance que c'est à juste titre qu'il a pu conclure de son analyse qu'il est analyste.

Je voudrais faire remarquer aussi comment Lacan voulait composer ces autres, ces autres évalueurs, comment il voulait composer ce jury de la passe. Il n'a pas réussi à le composer comme il voulait. Il n'a pas pu parce que se sont dressés devant lui les étendards de la révolte. Rappelons que sa *Proposition* a été fort mal accueillie, fort mal accueillie par ceux qui étaient déjà des A.E. et des A.M.E. ancien régime. Fort heureusement, il est arrivé entre temps mai 68, qui a un petit peu assoupli les résistances des autorités dans tous les domaines, les a rendues plus sensibles aux revendications de la base. Ce qui fait qu'ayant proposé en 67 son affaire, Lacan a réussi en 69 à la faire passer, mais en déplaçant ceux à qui il faisait cette proposition, puisqu'il avait commencé à la faire aux anciens A.E. et A.M.E. et qu'il en a obtenu ensuite l'agrément par l'ensemble des membres de l'Ecole, c'est-à-dire y compris les non-titrés, qui eux se sont trouvés beaucoup plus sensibles à cette invention que les déjà titrés. Il a donc fallu rien de moins que mai 68, un déplacement et une amplification du corps électoral, pour que ça marche. Il y avait, en plus, des systèmes extrêmement raffinés de votation, mais je passe sur tout ce que Lacan avait dû mobiliser pour obtenir finalement que la *Proposition* soit acceptée. Il avait mis beaucoup d'eau dans son vin.

Il n'a donc pas pu du tout faire entrer dans les faits le jury tel qu'il l'envisageait. Par qui voulait-il faire juger ou évaluer cette prétention à s'autoriser? Considérons ce qui se passe quand il y a un candidat. Le candidat se présente devant un aréopage où il y a ceux auxquels il voudrait s'agréger et qui doivent évaluer s'ils reconnaissent dans ce candidat quelqu'un comme eux. Par exemple, vous présentez votre thèse au Département de psychanalyse ou à la Sorbonne - à la Sorbonne c'est plus glorieux - et vous êtes alors ce petit candidat derrière une petite table, avec, en surplomb, le corps du jury qui vous torture pendant cinq ou six heures, histoire de savoir si vous méritez d'être agréé. En fait, vous ne le méritez jamais. C'est finalement toujours une grâce que l'ont vous fait malgré votre indignité. Ceux qui sont là-haut peuvent alors revivre, dans la position du bourreau, l'expérience initiatique qu'ils avaient d'abord vécue comme victimes. Je dis *indignité*, mais ça vérifie tout à fait la structure du discours universitaire par Lacan. Ce discours produit en définitive un sujet barré, c'est-à-dire un sujet qui ne sera jamais un maître à proprement parler, sinon par cette grâce qui va descendre sur lui.

C'est ce qui est tellement bien mis en valeur dans le discours de réception à l'Académie Française, où c'est un trope obligé de montrer son indignité à y être accepté. Tous les discours d'entrée à l'Académie Française comportent ça. Avant même la réception, les Académiciens lisent, ou le Secrétaire de l'Académie lit, votre discours d'entrée pour savoir si tout cela est bien en place, pour voir s'il y a quelques phrases bien senties sur le fait que vous avez fait des pieds et des mains pour être élu, que vous vous êtes peut-être présenté dix fois de suite, que vous n'avez jamais pensé une seconde mériter cette faveur, et que c'est vraiment en raison de la bénignité des puissants que vous pouvez enfin poser votre derrière sur un auguste siège qui remonte au cardinal de Richelieu. C'est d'ailleurs très amusant,

puisque, parmi les Académiciens français, il y a ceux qui adorent s'humilier faussement devant leurs pairs, et puis ceux qui sont tout raides et qui expédient ça en une simple phrase, du genre: *puisque c'est obligé, je le dis, etc.*

Nous avons donc le petit candidat et puis les représentants du corps qui doivent le recevoir. Ce candidat, pour candidater, il faut qu'il vienne d'un autre ensemble qui, en l'occurrence, est l'ensemble des analysants, d'où il se présente pour être agrégé au corps prestigieux de l'Ecole. Toute sélection, toute promotion d'un sujet, se joue entre ces deux ensembles, entre un ensemble *Départ* et un ensemble *Arrivée*. Il est toujours entendu que ce sont ceux qui appartiennent à l'ensemble *Arrivée* qui sélectionnent le candidat. Le candidat se détache de l'ensemble *Départ* et il est attiré par l'ensemble *Arrivée*. Donc, en laisse loin derrière l'ensemble *Départ*, n'est-ce-pas? Une main secourable se tend à partir de l'ensemble *Arrivée* et attire le candidat vers lui.

Or, l'idée de Lacan, c'était, dans le processus de sélection, de donner une part essentielle à ceux qui font partie de l'ensemble *Départ*, c'est-à-dire que ça ne soit pas le modèle de la main secourable qui part d'en haut pour élever le candidat, mais que ce soit plutôt des éléments de l'ensemble *Départ* qui poussent un des leurs pour qu'il vienne à l'ensemble *Arrivée*. Nous avons donc deux schémas de cet ordre:

Schéma 1

D **A** **D** **A**

L'idée de Lacan était de former un jury qui serait, à parts égales, composé de trois éléments de l'ensemble *Départ* et de trois éléments de l'ensemble *Arrivée*, plus un: lui-même. Mais ces éléments de l'ensemble *Départ* ne sont pas n'importe quels analysants. Ce sont des analysants déjà sélectionnés. Ils jouent un rôle essentiel qui est celui, il faut bien le dire, de défendre la cause du candidat. Ce sont des analysants représentant un autre analysant pour que les analystes l'accueillent parmi eux. Voilà le schéma fondamental que Lacan proposait. C'était au point d'intégrer des analysants dans le jury, et d'admettre - ce fut déjà une concession - qu'il serait décidé de l'admission seulement par la partie des analystes, c'est-à-dire par un vote de deux sur trois - Lacan lui-même se promettant, comme les analysants, de ne pas voter. Voilà donc le schéma de la procédure. Il repose sur une sélection qui vient moins du haut que du bas, qui repose avant tout sur l'ensemble *Départ* et non sur l'ensemble *Arrivée*. En effet, l'ensemble *Arrivée*, tel qu'il était composé à l'époque, il était surtout composé, si je puis dire, d'analystes arrivés. A cet égard, Lacan faisait davantage fonds sur ceux qui sont au départ.

On voit bien qu'il s'agit là de limiter les effets de conformisme d'une sélection. On sélectionne celui qui est comme soi-même, au contraire de donner une place, dans la sélection, à quelqu'un qui justement n'est pas comme vous. Les analysants défendent quelqu'un qui leur paraît être en avance sur eux, à l'inverse de ce à quoi sont toujours condamnés les jury d'en haut, à savoir de devoir malheureusement toujours sélectionner quelqu'un qui ne les vaut pas. Vous connaissez la conséquence: *le niveau baisse!* C'est ce qu'on dit. Mais le niveau baisse depuis toujours. Il a fallu le travail méritoire de quelques sociologues, pour défendre qu'à certains autres égards le niveau montait. Pour éviter que le niveau baisse irrésistiblement, on limite alors la sélection par en haut, qui est donc la sélection de l'indigne - de l'indigne et de celui qui ressemble quand même un petit peu aux autres -, et on fait une sélection à partir du bas, et justement de quelqu'un qui est un pas

en avant. C'est à ça que s'articule aussi la différence du passeur et du passant - le passeur étant l'analysant sélectionné dans l'ensemble *Départ*, et le passant étant le candidat.

J'ajoute, pour bien marquer ce qu'ont été les projets originaux de Lacan à cet égard, qu'il n'entendait pas non plus faire une distinction absolument étanche entre A.E. et A.M.E., et qu'il admettait tout à fait qu'un A.M.E. puisse passer dans la catégorie A.E., à la condition d'aller jusqu'au bout de l'après-coup. L'A.M.E., c'est celui qui pratique et, à cet égard, aller jusqu'au bout, c'est que cet A.M.E. puisse faire valoir qu'un patient de sa pratique ait lui-même été reconnu comme A.E., c'est-à-dire qu'il soit avéré que cet A.M.E. ait produit un analyste comme analyste résultant. Si un A.M.E. a un patient qui se présente à la passe et qui devient A.E., c'est-à-dire s'il est avéré que l'A.M.E. en question a produit un analyste reconnu comme Analyste de l'Ecole, on admet à ce moment-là que cet A.M.E. lui-même vaut comme A.E.

Lacan n'exclut pas non plus, de façon distrayante, l'hypothèse comme quoi ce serait un simple membre de l'Ecole, et non un A.M.E., qui aurait un analysant qui soit devenu A.E. A ce moment-là, il propose que ce membre de l'Ecole, qui pratique l'analyse et dont un analysant est A.E., passe dans la catégorie A.M.E. et se présente lui-même à la passe.

Tout le système dans le détail n'a pas besoin d'être repris ici plus avant. Ca montre suffisamment que c'est un système qui n'a jamais été essayé. Lacan a rencontré, avec sa *Proposition*, toute la révolte des intérêts acquis, qui faisaient que le jury, dans l'Ecole freudienne de Paris, était exclusivement composés d'analystes confirmés ou supposés tels. De ce fait, l'idée d'une sélection qui partirait du bas, qui partirait de l'ensemble *Départ*, n'a jamais été, à proprement parler, essayée. Au contraire, on a plutôt entendu les plaintes de l'ensemble *Arrivée* sur l'ensemble *Départ*, à savoir que si l'ensemble *Arrivée* peut encore prendre en considération le candidat, il ne saurait prendre en considération, tout en bas, ceux qui sont dans l'ensemble *Départ*, et dont il lui paraît vraiment qu'ils n'ont pas la moindre idée de ce dont il s'agit.

Avec l'Analyste de l'Ecole, ce que Lacan proposait, c'était, on peut le dire, une nouvelle figure du didacticien. C'est de cet A.E. nouveau genre, c'est-à-dire d'un psychanalyste qui n'est pas défini par sa pratique, qu'il attendait une contribution à l'avancement de la psychanalyse, et à qui il supposait une capacité à faire progresser l'Ecole. Il est clair que le concept que ça suppose, ce n'est pas l'avancement de la clinique ou de la thérapeutique. C'est un avancement qui a pour pivot l'acte analytique lui-même, et qui vise à mettre au poste de commandement, non pas les vétérans, mais bien les bleus.

C'est la question que Lacan pose à propos de la psychanalyse: *Pourquoi ne pas commencer dès qu'on y arrive?* Il faut voir à quel point cette question, cette invitation à commencer dès qu'on y arrive, va à contre-pente du mouvement psychanalytique, qui a toujours valorisé la vieille expérience, le praticien de vieille expérience. Ca n'est pas que Lacan annule le praticien de vieille expérience, mais celui-là, il n'a pas besoin que l'on fasse des efforts pour s'imposer. Celui qui en a besoin, c'est ce que Lacan invente sous les espèces de l'A.E., qui est peut-être aussi celui qui peut avoir le souci, non pas seulement de sa pratique, mais bien de l'Ecole et de la psychanalyse en tant que telle.

Alors, pourquoi est-ce que cet être-analyste, cet être-analyste supposé vérifié dans la passe et indépendamment de la pratique, ça conduirait à un préjugé favorable en ce qu'il s'agit de faire avancer la psychanalyse ou de faire progresser l'Ecole? Eh bien, c'est parce que ce dont il s'agit, c'est en l'occurrence de vérifier - c'est ma thèse - le désir de savoir, le désir de l'analyste comme désir de savoir, c'est-à-dire la *Wisstrieb*, pour reprendre l'expression de Freud, la pulsion de savoir. C'est bien pourquoi Lacan posait la question de savoir si, à la fin de l'analyse, on arriverait à dire ce qu'il y a de changé au niveau de la pulsion, sans aller jusqu'à dire qu'il y ait alors une pulsion nouvelle.

Profitons de cette occasion pour nous interroger sur ce qu'est la pulsion, sur ce que sont les pulsions en tant qu'elles sont fondées sur l'horreur de la castration. Si la pulsion est ce qui tourne autour de l'objet *a* comme plus-de-jouir, il ne faut pas oublier qu'elle n'en est pas moins fondée sur l'horreur de savoir ce qu'il en est de l'autre sexe, spécialement du sexe Autre, c'est-à-dire sur l'horreur de la castration. De telle sorte qu'on peut dire que la pulsion comme volonté de jouissance s'ensuit du mathème de petit *a* sur *moins phi*, si je prends là le mathème qui écrit la castration imaginaire:

$$\frac{a}{(-\varphi)}$$

Qu'est-ce que suppose alors le désir de savoir? Le désir de savoir est ce qui s'ensuit lorsque, à l'horreur de savoir comme horreur de la castration, je substitue $, et que j'oppose ainsi la volonté de jouissance et le désir de savoir - S_2 étant le sigle du savoir:

$$\frac{a}{(-\varphi)} \quad // \quad \frac{a}{S_2}$$

De telle sorte que l'être-analyste et la capacité d'occuper dans le discours analytique la place de l'analyste sont strictement dépendants et liés à l'avènement d'un désir de savoir - ce qui explique pourquoi, de cet être-analyste, Lacan peut attendre qu'il fasse avancer la psychanalyse.

J'ajouterai que c'est en cela que, comme le dit Lacan, *"le désir de l'analyste n'est pas un désir pur"*. Comme désir, c'est bien - selon la formule conclusive de Lacan dans le *Séminaire XI* - le *"désir d'obtenir la différence absolue, celle qui intervient quand, confronté au signifiant, le sujet vient pour la première fois en position de s'y assujettir"*. Ca veut dire que c'est un désir d'obtenir une relation inverse de celle de l'identification, et donc que c'est un désir qui porte précisément sur le savoir de cette différence absolue concernant le sujet.

Si j'avais ma demi-heure supplémentaire habituelle, ce serait le moment de développer ce que cette position a de parent avec la position spinoziste, c'est-à-dire en quoi elle ouvre, comme le dit Lacan, *"sur la signification d'un amour sans limite"*. Cette phrase n'a jamais été expliquée. La signification de cet amour sans limite, c'est bien celui dont Spinoza nous a donné une notion, et il faut souligner que nous n'en avons jamais, quant à nous, que la signification.

Je reprendrai peut-être là-dessus la fois suivante, et je vous donne rendez-vous la semaine prochaine.

XVI

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 28 MARS 1990

Je fais cette année un cours de politique institutionnelle, de politique institutionnelle dans la psychanalyse. Une partie de l'inspiration de ce cours trouve son départ d'une réflexion sur ce que fut la politique institutionnelle de Lacan. J'essaye de montrer en quoi cette politique institutionnelle constitue un enseignement, en quoi elle est fondée.

Cette politique institutionnelle est souvent présentée comme tenant à l'idiosyncrasie de Lacan, comme faite à sa main, et ce n'est pas là une conception que l'on peut rejeter d'un revers de main. On ne peut pas rejeter d'un revers de main que l'Ecole freudienne de Paris fut faite à la main de Lacan, par lui et pour lui, parce que c'est vrai. L'histoire témoigne dans ce sens-là, puisque Lacan disparu, cette Ecole a disparu avec lui. Non seulement elle ne lui a pas survécu, mais lui-même a anticipé sa fin. Puisqu'on s'interroge, en cette période universitaire, sur la dissolution, la première réponse aux questions qu'on se pose à ce sujet, c'est bien qu'il faut penser que Lacan, pour l'avoir construite, savait que sans lui cette Ecole était vouée au pire. On peut alors penser qu'il a anticipé ce pire, et même qu'il nous l'a évité.

Je ne repousse donc pas cette conception qui lie l'Ecole freudienne de Paris à la personne de Lacan, à son existence parmi les vivants. Mais néanmoins, au-delà de cette conjonction qui est fondée, qui est fondée sur un élément inéliminable du groupe analytique, à savoir le transfert, il me semble que l'on peut, au-delà de cette période, fonder la politique institutionnelle de Lacan, afin d'en tirer des leçons pour l'avenir.

Dans cette réflexion sur la politique institutionnelle de Lacan, il y a bien sûr une réflexion sur la place du groupe analytique dans la psychanalyse. Il faut constater - ça ne me paraît pas être matière à controverse - qu'après un siècle ou presque de psychanalyse, la question du groupe a été récurrente et qu'elle a occupé les analystes, quelle que soit l'époque et quel que soit le lieu. Elle a occupé les analystes d'une façon qui, si on prend un peu de recul, est tout à fait saisissante, et dont il y a lieu de rendre compte. On en rend compte en disant qu'au coeur du problème du groupe analytique - comment le constituer? comment le gérer? comment vivre dedans ou comment vivre dehors? - il y a cette question: *Qu'est-ce qu'un analyste?* Et, de ce fait même, aussi la question: *Qu'est-ce que la psychanalyse?*

C'est précisément dans le problème du groupe analytique que cette question est la plus saillante, alors qu'elle est souvent éludée dans l'élaboration clinique. Dans la question clinique comme dans la question technique de la psychanalyse, la question de l'être de l'analyste est beaucoup plus voilée qu'elle ne l'est dans la question institutionnelle, du moins si, en traitant cette question institutionnelle, on va jusqu'à son coeur, son coeur qui est: *Qu'est-ce qu'un analyste? Qu'est-ce que la psychanalyse?* L'interrogation sur la politique institutionnelle n'est donc pas un rajout, une annexe. La politique dans la psychanalyse touche, concerne, vise, l'être de l'analyste.

Ca fait un siècle que la psychanalyse a pris la forme d'un mouvement - *Bewegung*, dit Freud. Ca s'est produit tout de suite, dès que Freud a fait connaître au monde *L'Interprétation des rêves*. Cet écrit ne lui a pas seulement valu de recevoir la visite de l'homme aux rats - c'est après avoir lu le livre de Freud qu'il s'était présenté chez lui dans un grand désarroi - mais a aussitôt fait venir des sujets autour de lui afin de travailler sur la psychanalyse. C'est de l'aveu même de Freud dans sa correspondance - encore qu'il est là très soigneux vis à vis de ce qu'il laisse passer. Nous avons ce témoignage qu'il donne en 1914, dans son écrit sur l'histoire du mouvement psychanalytique. C'est un témoignage qui concerne d'abord, dans sa première partie, les scissions de Jung et d'Adler. C'est dès cette époque-là que, au niveau institutionnel, la psychanalyse a eu mauvaise presse. On voit là Freud, anticipant sur l'avenir, essayer d'expliquer au public pourquoi il y a eu scission, et dire, comme Lacan le dira plus tard dans d'autres circonstances, qu'il avait pu perdre un certain nombre de gens d'un coeur léger. Comme il s'exprime à la fin de cet écrit: *"d'autres les remplaceront"*.

Dans la première partie de cet écrit, Freud prend soin de rappeler le temps où il a été seul, de rappeler que la psychanalyse fut sa création, et il discute à ce propos pour savoir s'il est légitime de vouloir attribuer à Breuer, dont il fut le collaborateur, une part de cette invention. Puis il réaffirme que pendant longtemps il fut seul avec la cause analytique. Mais,

aussi seul qu'il ait été, il s'est retrouvé chef d'Ecole dès 1902: *"Un certain nombre de jeunes médecins se réunirent autour de moi, dans l'intention déclarée d'apprendre la psychanalyse, de la pratiquer et de la répandre."* L'apprendre, la pratiquer, la répandre. En allemand, c'est le verbe *Verbreiten*, qui signifie exactement *étendre, propager, répandre.* On peut donc dire que dès cette ligne, dès 1902, la psychanalyse s'est trouvée en expansion. Après tout, on peut traduire *Verbreiten* par *diffusion, propagation, extension,* ou plus exactement par *expansion.*

Freud note aussi, avec amusement, l'expression d'un professeur anti-psychanalyse qui, dès 1907, la comparait à une *"épidémie clinique"*. C'est dès l'origine même de la psychanalyse que son style d'épidémie et que le souci de l'expansion ont accompagné Freud. Ca fait voir qu'avec ce *apprendre,* ce *pratiquer* et ce *répandre*, il n'y avait pas, à l'époque, l'expression *faire une psychanalyse.* Ca nous montre à quel point l'expansion de la psychanalyse a été un souci pour les analystes, avant même qu'il soit question pour eux de faire une analyse. Freud note que c'est ça qui a amené un certain nombre de gens autour de lui. C'est un fait qu'un d'entre eux avait pu lui-même faire l'expérience des effets bénéfiques de la thérapie analytique, mais Freud ne cite pas ce collègue, qui est Wilhelm Stekel, parce qu'à cette date - nous sommes en 1914 - il en est déjà séparé. Par contre, le premier nom qu'il donne est celui de quelqu'un qui n'était pas un collègue de ce Collège médical, à savoir Otto Rank, qu'il distingue parce qu'il est venu à lui d'un autre champ que celui de la médecine. Otto Rank est venu auprès de Freud pour la science, pour le savoir de la psychanalyse.

C'est ainsi, de la façon la plus simple, que Freud présente la naissance du mouvement psychanalytique: *"Des rencontres régulières eurent lieu certains soirs chez moi, des discussions furent tenues selon certaines règles, et les participants s'efforcèrent de travailler dans ce champ de recherches nouveau et étrange, et d'en intéresser d'autres."* Voilà comment ça se présente à l'état naissant. Ce qui devait plus tard se développer comme un ordre, comme une Association mondiale, n'était encore, à cette date, qu'à peine esquissé dans ce que Freud note d'une certaine régularité. Le point d'appel de ce qui deviendra un groupe formidable étendu sur toute la planète, c'est que quand on veut se voir, on se donne des rendez-vous - ça sera tous les mercredi soirs - et qu'à partir de là, on a des rencontres régulières et des discussions réglées. Voilà le point d'appel minimum, en 1902, de ce qui se développera sur toute la planète et qui demeure encore aujourd'hui.

On peut cependant déjà noter, dans la satisfaction que Freud éprouve, ce qui constitue déjà pour lui un chagrin, à savoir que les gens qui sont autour de lui - il le note dans la première page de la seconde partie de cet écrit - ne s'entendent pas bien ensemble. Il note que ça le gêne. Ca le gêne que des personnes, qui devraient être solidaires dans l'investigation de ce champ de recherches *"étrange et nouveau"*, ne soient pas entre elles solidaires, et même précisément soient déchirées, dit-il, par des *"querelles de priorité"*.

Je ne vais pas vous raconter par le menu, depuis ce début humble, l'histoire du mouvement psychanalytique. Il faut attendre 1907 pour que, de Vienne et des faubourgs, s'allume une petite lumière témoignant que cette expansion est possible. Cette lumière s'allume à Zurich. Elle vient de l'hôpital Burghölzli, de Bleuler et de son assistant Jung. Alors, aussitôt, commencent les congrès internationaux, le premier à Salzbourg. Trois ans plus tard, Freud frappera du poing sur la table pour obliger sa coterie viennoise à accepter que le centre du mouvement psychanalytique international soit situé enfin à Zurich, ailleurs qu'à Vienne.

Cette expansion, elle est là dès l'origine dans l'attitude même de Freud, qui ne garde pas pour lui sa façon de faire, qui d'emblée accepte de recevoir ceux qui veulent apprendre de lui la psychanalyse. Il ne les reçoit même pas pour les analyser, il les reçoit pour leur apprendre la psychanalyse et afin qu'ils la répandent. Je ne sais pas si, à ce propos, on peut parler du désir de Freud. Parlons plutôt de sa demande, de la demande de Freud, demande qui ne variera pas, et à quoi il sacrifiera beaucoup dans l'avenir. C'est la demande que d'autres s'intéressent à la psychanalyse.

Il y a même à cet égard, chez lui, une extraordinaire gourmandise, et dès le départ. Ce n'est pas seulement qu'il satisfait des gens qui viennent chez lui - après tout, il pouvait se dire: *ceux-là au moins je les connais, je peux les contrôler* - mais c'est encore que quand on vient le voir d'ailleurs, loin de fermer sa porte, il déroule le tapis rouge. Evidemment, il a

quelques préférences pour ses élèves directs. Par exemple pour Jung, dont il voudra faire le Président de l'Association Internationale, devant reconnaître, peu après, qu'il s'était tout simplement mis le doigt dans l'oeil.

Autrement dit, l'expansion de la psychanalyse est là d'origine, et ce qui est là d'origine aussi, c'est la réserve et le traînage de pieds des élèves directs, qui voudraient au fond garder ça pour eux, entre eux.

C'est pourquoi je retrouve l'écho de ce récit de Freud chez Lacan, longtemps après, en décembre 1967, quand il ironise et fustige ceux de ses élèves qui traînent les pieds devant sa *Proposition*, qui soupçonnent dans cette *Proposition* la volonté de les surmonter, de surmonter leur cercle, pour faire appel aux jeunes, pour faire appel, non pas aux Suisses, mais à ceux qui arrivent, en leur promettant qu'au terme de leur analyse, si c'est un terme authentique, ils pourront se retrouver aux postes de commandement, aux poste d'orientation du groupe analytique. Cet écho, je le retrouve donc précisément quand Lacan ironise sur ses élèves, *"sourcilleux*, dit-il, *devant la face d'expansion de mon discours"*. C'est vraiment une phrase qui pourrait être de Freud. Lacan récuse que ses élèves puissent avoir droit de priorité sur son discours. Il se moque de ce droit de priorité qu'ils auraient d'être les plus anciens en ravalant son discours à ce qu'ils aient exercé. *"D'avoir tenu ce discours sous le boisseau"*, dit Lacan. Je dis que c'est une phrase qui est digne de Freud, puisque c'est bien ce même reproche de tenir la psychanalyse sous le boisseau que Freud fera entendre à ses élèves, pour choisir au-delà d'eux, et même contre eux, des étrangers, des non-Juifs en plus, ceux qui viennent à lui parce qu'ils l'ont lu, qui viennent d'ailleurs. Lacan, quand il fait, au terme de sa vie, le voyage en Amérique latine, pour aller au devant de ceux qui se disaient lacaniens seulement pour l'avoir lu, on peut dire que ce qu'il demande là, répète ce qui fut l'attitude constante de Freud, à savoir une certaine méfiance vis à vis du proche, pour choisir le lointain, c'est-à-dire là où *"c'est comme savoir que la psychanalyse fait lever l'intérêt, et l'anime, le déplace"*.

A cet égard, on peut poser une question - il ne faut pas seulement nous la poser à nous aujourd'hui, il faut la poser à Freud comme à Lacan - une question qui est: Pourquoi cette expansion? Pourquoi cette volonté d'expansion qui semble faire de la psychanalyse comme un évangile à répandre? De fait, avec la vérité, qu'est-ce qu'on peut faire, sinon la cacher ou la répandre? Lacan confesse une fois qu'il eut la fantaisie de vouloir la cacher, de vouloir garder pour lui la vérité qu'il élaborait. C'est page 151 des *Ecrits*, au début des "Propos sur la causalité psychique", où il fait état de ses pensées au moment de l'occupation du territoire français pendant la dernière guerre, à savoir son refus de publier dans ce temps-là: *"Je me suis abandonné (...) à ce fantasme d'avoir la main pleine de vérités pour mieux la refermer sur elles. J'en confesse le ridicule"*.

Il n'en confesse pas seulement le ridicule, il note discrètement que de ne pas s'adresser aux autres a ainsi certainement coûté à son élaboration. En effet, dans l'idée de cacher la vérité, dans l'idée que la vérité perd à être transmise, il y a une erreur sur la vérité. Il y a l'erreur de penser que la vérité serait comme un trésor qui garderait sa valeur, voire même dont la valeur grandirait à être enterrée, comme on a fait pour l'or et d'autres pierres précieuses pendant des siècles, à une époque où la monnaie coulait moins que maintenant. C'est une erreur sur la vérité, puisque la vérité est du discours, qu'elle se constitue dans le rapport à l'Autre et qu'elle a des effets de transfert. Tout savoir en position de vérité a des effets de transfert, et l'expansion de la psychanalyse n'est que la prise en compte du transfert qui, spécialement en ce qui concerne le savoir analytique, se manifeste comme son effet. Je dis *spécialement du savoir analytique*, dans la mesure où c'est un savoir, comme d'autres l'ont été, sur le sujet.

Il y a eu à ce propos - il y a eu et il y a - une controverse sur le statut de l'amour dans le groupe analytique. Cette controverse est la même que la controverse de l'expansion. Cette controverse sur l'amour a pris son départ curieusement d'un des derniers dits de Lacan, désignant l'Ecole de la Cause freudienne ainsi: *"L'Ecole de mes élèves, ceux qui m'aiment encore."* Ah! que n'avait-il pas dit là! Ce fut autour de ce dit de 1981 que s'est produit un véritable tollé, que s'est dressée une levée de boucliers, pour s'indigner que Lacan puisse ainsi, d'une façon aussi éhontée, faire appel à l'amour. Les plus dévergondés n'hésitèrent pas à mettre en doute qu'un tel dit ait pu être vraiment de Lacan, tellement ça leur paraissait opposé à ce que doivent être les analystes, supposés revenus de l'amour,

tellement ça leur paraissait en contradiction formelle avec ce que pouvait indiquer l'enseignement de Lacan à ce propos.

Je passe sur les constructions et les fantasmes qui s'étaient donnés là libre cours. Je dois dire que ça n'a fort heureusement pas troublé ceux qui précisément l'aimaient encore. Ca n'a troublé que ceux qui ne l'aimaient plus. Mais, près de dix ans plus tard, je veux quand même marquer l'exorbitant de cette méconnaissance chez ces élèves indignés par cette mention de l'amour dans la relation de Lacan avec ses élèves. C'est sans doute qu'ils l'avaient mal lu. En 1967 déjà, c'est exactement dans ces termes - et pas dans une confidence mais dans un écrit publié - que Lacan pouvait qualifier l'ensemble de ses élèves: *"Que l'amour ne soit que rencontre, c'est-à-dire pur hasard, c'est ce que je ne puis méconnaître dans ceux qui furent avec moi."* Lacan rend compte exactement de la formation du cercle de ses élèves par rien d'autre qu'une rencontre de hasard dont le principe était l'amour. Loin que ce soit là isolé, c'est aussi bien ce qu'il répète dans un autre écrit, quand lui-même se qualifie de celui qui mène *"un cercle de sujets dont le choix me paraissait celui de l'amour".* En 1981, Lacan fait appel au choix de l'amour, et il est donc dans le même fil qu'en 1967 pour qualifier ce qui a pris forme autour de lui comme groupe analytique. Il a seulement le culot, en 1967 comme en 1981, d'appeler le transfert par son nom d'amour.

Si, de là, on fait retour sur Freud, retour sur 1902, on voit bien que Freud ne décrit rien d'autre. Il ne décrit rien d'autre qu'un groupe constitué de rencontres hasardeuses à partir du transfert qui a opéré autour de lui. De même, ce qu'il a été donné à certains de revivre autour de Lacan, c'est la constitution d'un groupe sur ce principe du transfert. Il faut ajouter que ce transfert autour de Freud avait - il en témoigne lui-même - la forme d'un transfert de travail sans travail de transfert. Les premiers disciples ont pris en charge le travail que leur proposait et leur ouvrait Freud sans passer par l'expérience analytique. C'est pourquoi on s'est voilé la face quand Lacan a nommé le transfert au fondement du groupe par son nom d'amour. C'est que le transfert fait choisir quelqu'un. L'histoire de la psychanalyse est là pour montrer que le transfert a fait choisir Freud. Il l'a fait choisir dans la polémique. Par exemple, il a fait choisir à certains Mélanie Klein. Et puis il a fait choisir Lacan, cette fois-ci dans la scission et pas seulement dans la politique.

On saisit que tout l'effort qui fut et qui reste celui de l'Association Internationale, ce fut, et du vivant même de Freud, de réduire le quelqu'un dans le transfert, de réussir, en dépit du discours analytique, à dompter le transfert, à tendre à l'anonymat du transfert. Tout ce qu'ont peut suivre dans l'élaboration institutionnelle de l'IPA, dans tous ses mécanismes soigneusement montés, on peut dire que ça n'a eu qu'une fin, une fin essentielle, qui était de réduire la fonction de ce quelqu'un dans le transfert. L'établissement des listes de didacticiens par l'IPA, c'est déjà réduire le quelqu'un du transfert, puisque, au temps où ces règles étaient en vigueur sans exception, vous pouviez bien demander une analyse à quelqu'un de votre choix, de votre choix de transfert, mais si ce quelqu'un n'était pas sur la bonne liste et que vous ayez l'ambition de devenir analyste, il vous fallait changer de quelqu'un. De plus, dire que la régulation du temps des séances avait pour but, sinon explicite, du moins comme résultat, d'obtenir une péréquation des analyses didactiques entre les didacticiens, ça vous amenait nécessairement, et quel qu'ait été votre choix à vous d'un quelqu'un, à choisir, si le quelqu'un de votre choix n'avait plus de places, un autre quelqu'un. On peut dire que c'est sur cette réduction, cette réduction du quelqu'un dans le transfert, que l'IPA s'est bâtie. C'est au point que certains aujourd'hui se désespèrent de ne pas avoir malgré tout réussi à complètement réduire le quelqu'un, c'est-à-dire se désespèrent de constater ce qu'ils appellent les effets d'inféodation au didacticien au cours de la psychanalyse didactique.

On peut dire que le résultat de cette politique institutionnelle a été, avec Lacan, la résurgence du quelqu'un dans la psychanalyse. Si aujourd'hui on couple le nom de Freud et le nom de Lacan, et qu'on le fait même en toute ignorance de ce que Freud ou Lacan ont pu amener - c'est fait si largement qu'on ne peut pas supposer un savoir informé à ceux qui couplent ces deux noms ainsi - si donc aujourd'hui on couple ces deux noms, c'est bien de savoir qu'avec Lacan quelqu'un est revenu dans la psychanalyse. Ca n'a eu tant d'éclat que sur le fond de ce qui avait été l'époque de l'IPA. La résurgence du quelqu'un a été d'autant plus bouleversante, d'autant plus forte, qu'on avait tenté, pendant des dizaines d'années, de piétiner la fonction de ce quelqu'un.

C'est ainsi qu'il y a eu un choix, en 1964, dont on peut dire qu'il répète le choix inaugural de ceux qui choisirent Freud. En 64, ce fut le choix entre une puissance anonyme, l'IPA, et Lacan, c'est-à-dire quelqu'un et son enseignement. Les innovations de Lacan dans la politique institutionnelle de la psychanalyse sont dans le fil de ce second choix historique - innovations institutionnelles au premier rang desquelles on peut placer le choix libre de l'analyste, c'est-à-dire un choix non prédéterminé par aucune liste. Cette innovation est une dérégulation de la pratique analytique. Ce choix libre de l'analyste ne fait que traduire, dans la politique institutionnelle du groupe analytique, le choix pour Lacan contre l'IPA.

Ce choix en quelque sorte étendu aux analystes - permission pour eux d'être quelqu'un -, cette innovation de régulation, de retour à l'origine du groupe analytique comme choix transférentiel, a rendu d'autant plus aiguë, incontournable même, la question de savoir qui est alors analyste. C'est pourquoi cette question est devenue plus intense et plus torturante avec Lacan qu'elle ne l'avait jamais été auparavant quand régnait une liste.

Entrons maintenant dans l'ordre des réponses à la question: *Qui est analyste?*

La première réponse, celle qu'on aimerait pouvoir donner, c'est que c'est tout le monde. Tout le monde est analyste. Ne croyez pas que j'exagère! On pourrait vouloir le penser. On pourrait penser qu'il suffit de parler pour pouvoir être analyste, par exemple en se taisant. Vous pouvez trouver que j'exagère, mais Lacan exagère le premier quand il évoque cette possibilité. C'est, bien sûr, pour la rejeter, mais il l'évoque quand même: *"Pas tout être à parler ne saurait s'autoriser à faire un analyste."* Cette phrase, qui vient de sa *Note italienne*, ne prend sa valeur que si on admet de poser la question radicale de qui est un analyste. C'est au point que Lacan éprouve le besoin d'en donner une démonstration. Il ne suffit pas d'être parlant pour s'autoriser à être analyste, *"à preuve*, ajoute-t-il, *que l'analyse y est nécessaire, encore qu'elle ne soit pas suffisante".*

J'évoque cette première réponse pour indiquer à quel point, sur ce départ du transfert, la question de la sélection de l'analyste est posée, et que le fait de soustraire cette sélection au mécanisme prévu par l'IPA, ne l'a pas fait disparaître de l'enseignement de Lacan. Au contraire, la question de la sélection des analystes est rendue d'autant plus intense par le rejet des béquilles grâce auxquelles on croyait pouvoir s'avancer dans ce champ en effet nouveau et étrange. La question de la sélection des analystes est un fil dans l'enseignement de Lacan, et je dis que cette question est nécessairement posée à partir de tout être parlant, parce que précisément le transfert ne demande pas autre chose. L'émergence ou la production du transfert se rapporte à tout être parlant, mais la question de la sélection d'un analyste ne peut pas seulement se définir par sa capacité de susciter le transfert, parce que susciter le transfert, tout être, à parler, s'y autorise. La dérégulation de la pratique analytique, ce choix libre de l'analyste, qui est la leçon même que Lacan tire de son aventure à lui dans la psychanalyse, ne fait donc que rendre plus intense la question de qui est analyste, et nous oblige à ne pas étendre l'être-analyste à tous ceux qui pourraient s'y autoriser, et donc à définir un mécanisme de sélection.

A cet égard, on peut dire que la passe est loin d'être un rajout à l'enseignement de Lacan ou à sa pratique institutionnelle, un rajout dont on pourrait se passer, toutes choses restant égales par ailleurs. C'est pourtant ce que font tous les groupes issus de la dissolution de l'Ecole freudienne de Paris, sauf l'Ecole de la Cause. Je ne crois pas me tromper en disant que tous - sauf peut-être une ou deux exceptions - en rabattent sur la passe. Les uns la suppriment purement et simplement, et d'autres la pratiquent comme une sorte de jeu bizarre, c'est-à-dire suppriment toute nomination d'analyste au terme, auquel cas ça devient un curieux exercice dont on ne comprend même pas la fonction. Sa fonction, c'est bien celle d'assurer une sélection des analystes, et de l'assurer sur la base que l'analyste est produit d'une analyse. Il faudra examiner la *Proposition* elle-même, mais disons qu'elle s'inscrit dans le cadre général de l'orientation de Lacan sur la question de qui est un analyste.

Cette orientation générale se situe de partir de la psychanalyse pour définir le psychanalyste, c'est-à-dire de recruter le psychanalyste sur la base de ce que le recruté croit à l'inconscient, mais aussi bien le recruteur. C'est ce que notait Lacan comme un refus des psychanalystes, le refus de croire à l'inconscient pour se recruter. La passe, c'est une façon de recruter l'analyste à partir de l'inconscient, à partir de ce que l'inconscient est devenu pour un sujet à la suite de son analyse, ou, plus précisément, sur la base qu'aurait émergé chez le sujet, grâce à son analyse, le désir de l'analyste.

Arrêtons-nous un instant sur ce désir de l'analyste, si c'est sur ce désir-là que le recrutement des analystes peut être fondé.

Commençons par ceci, que selon la définition de Lacan, ce ne serait pas un désir pur. Ca oblige à se demander ce que serait un désir pur. Qu'est-ce que c'est que le pur désir? Là-dessus, j'ai déjà fait connaître une réponse. Le pur désir, selon la construction de Lacan, c'est un désir qui n'est rien d'autre que métonymie. Lorsque Lacan entreprit de définir le désir à partir du signifiant - ce qui ne fut pas tout de suite le cas dans son enseignement -, il commença à le définir, conformément à la pichenette qu'avait donné Kojève dans sa lecture de Hegel, par son rapport à l'Autre, c'est-à-dire comme un désir de désir. C'est seulement avec "L'instance de la lettre", dans l'opposition de la métaphore et de la métonymie, qu'il distingue le désir comme du registre de la métonymie, et qu'il l'identifie même, au-delà, à une métonymie, c'est-à-dire comme le signifié qui n'est pas harponné par une métaphore mais qui glisse entre les signifiants.

C'est dans un temps second que, ayant défini le désir, Lacan définira la demande comme étant, par rapport à un désir signifié, du niveau du signifiant, et ce au point de dire que dès qu'on parle, on ment. De telle sorte qu'au binaire du signifiant et du signifié, répond le binaire de la demande et du désir:

$$\frac{\mathbf{S}}{s} \rightarrow \frac{\mathbf{D}}{\mathbf{d}}$$

A ce niveau purement définitionnel du désir, où le désir n'est rien d'autre que la métonymie de la demande, on peut déjà dire que le désir est un désir pur. C'est un désir pur dans la mesure où la demande serait demande de quelque chose, serait demande d'un objet à avoir, tandis que le désir comme métonymie de la demande n'aurait pas, lui, d'objet. On peut dire que, par sa phase la plus profonde, le désir est désir de rien. Il est ce résidu impalpable véhiculé de mots en mots, et qui fait qu'on ne demande jamais ce qu'on désire vraiment. Ca en fait une fonction d'insatisfaction en soi-même. De telle sorte qu'ont peut définir le désir comme générateur d'insatisfactions, et donc comme une fonction hystérique en elle-même. Déjà au niveau de sa définition la plus générale, le désir comme métonymique est un désir pur, pur de tout objet. A cet égard, on pourrait dire que le désir de l'analyste est un désir de rien. Peut-être est-ce ce qu'on dénie souvent en l'appelant *neutralité analytique*, par quoi on prescrit à l'analyste de ne rien désirer de particulier, sinon que l'analysant parle. A cet égard, son désir ne se soutiendrait que de l'association libre du sujet.

C'est là une première réponse à la question de savoir ce qu'est un désir pur. C'est le désir comme tel qui est un désir pur. Ca va jusqu'au point que Lacan, mal à l'aise avec l'expression *objet du désir*, finira par mettre cet objet en arrière du vecteur du désir, comme sa cause, et non pas en avant, comme son but. En ce sens, tout désir serait un désir pur.

Deuxièmement, on peut tout de même spécifier ce qui serait la pureté du désir de l'analyste par rapport à tout désir. On peut dire de tout désir qu'il est un désir pur, c'est-à-dire un désir de rien, parce qu'on tient compte du fait que, de signifiant en signifiant, il se produit toujours cet effet-désir qui se déplace en fonction de ce qui est dit. N'empêche qu'à chaque moment, quand on s'exprime ou quand on parle, ce désir est identifiable, ne serait-ce que comme autre chose que ce qui est demandé. Ca lui donne donc une identité. Sans doute est-ce une identité dont on constate au long cours qu'elle se modifie. Mais, en chaque point, on est capable de dire que, contrairement à la demande, le désir porte sur autre chose et que cet autre chose est susceptible d'être identifiée.

D'ailleurs, l'identifier, c'est spécialement ce que fait l'interprétation. La question du désir de l'analyste se déplace alors sur l'interprétation même de l'analyste, à savoir: quelle est la relation qu'entretient le signifiant de l'interprétation, ce signifiant spécial qu'est le signifiant de l'interprétation, avec le désir? C'est là que nous rencontrons, disons, une sorte de pureté renforcée. Nous rencontrons une sorte de pureté renforcée si nous posons que ce qui spécifie le signifiant de l'interprétation, ce qui signifie l'énoncé interprétatif, c'est que le désir n'y soit pas, en aucun point, identifiable. C'est conforme avec cette règle de l'interprétation

que Lacan a pu formuler, à savoir qu'une interprétation a la même structure qu'un oracle. Elle n'est pas explication, elle est oraculaire, ce qui veut dire que vous avez à vous déchiffrer vous-même avec, c'est-à-dire que ce qui spécifie l'énoncé interprétatif est que son effet-désir soit équivalent à un *x*.

A cet égard, on pourrait dire que le désir de l'analyste est le plus pur de tous les désirs, puisqu'il n'est pas, en aucun de ses points, identifiable à quelque chose. C'est ce qui pourrait être défendu du désir de l'analyste. Ce serait un désir pur, et même un désir pur en chacun de ses points. Nous aurions S, avec l'index grand I de l'interprétation, sur un désir équivalent à *x:*

S (I)
----
d ↔ x

C'est là que prend tout son relief la proposition de Lacan selon laquelle le désir de l'analyste n'est pas un désir pur. Ca nous intéresse au plus haut point, dans la mesure où c'est de la vérification de ce désir de l'analyste dans la passe, qu'on peut attendre la seule sélection de l'analyste qui vaille. En quoi pourrait-on donc défendre que le désir de l'analyste n'est pas un désir pur? En quoi pourrait-on maintenant défendre cet autre côté, à la façon des sophistes qui défendaient un côté et puis l'autre?

Le désir de l'analyste, celui qui est inclus dans l'interprétation, il vise un effet bien particulier. Il s'exerce dans un sens qui n'est pas n'importe lequel. Même si l'interprétation inclut un *x* qui rend le désir de l'analyste non identifiable en ce point - c'est ce qui permet justement à l'analysant d'y loger le sien -, l'intervention qu'est l'interprétation a une fin, elle vise un objectif. Le désir de l'analyste n'est pas un désir de rien, ne serait-ce que parce que c'est le désir que le sujet fasse une analyse. C'est cette finalité du désir qui fait du désir de l'analyste un instrument de l'analyse. C'est cette finalité qu'il faut trouver à formuler et qui fait l'impureté de ce désir, qui le retient, qui l'empêche d'être désir de rien. C'est dans ce sens que le désir de l'analyste n'est pas contraire à la direction de la cure. Le désir de l'analyste est la direction de la cure dans sa phase la plus profonde.

C'est ce que Lacan formule en disant que c'est un *"désir d'obtenir la différence absolue"*, et il ajoute: *"celle qui intervient quand, confronté au signifiant primordial, le sujet vient pour la première fois en position de s'y assujettir."* Cette formule, qui pouvait paraître énigmatique et qui est une des formules conclusives du *Séminaire XI*, ne fait que commenter par avance - une avance de quatre à cinq ans - le schéma que Lacan donnera du discours de l'analyste. La différence absolue à obtenir, c'est celle qui permet au sujet de retrouver le signifiant primordial de son assujettissement:

a **$**
----- -----
S_2 S_1

L'opération du désir de l'analyste, loin de s'exercer à veau l'eau, s'exerce avec une finalité bien précise, qui est de reconduire le sujet à son rapport primordial au signifiant. Si vous voulez formuler les choses en termes de traversée du fantasme, ou de chute des identifications, etc., ça ne change rien: c'est un désir qui a une finalité quant à l'Autre, et qui n'est donc pas par là-même une pure métonymie.

C'est précisément ici que je pose la question du rapport à établir entre $/$S_1$ et ce que Lacan amène de façon si surprenante comme un *"amour sans limite"*. En quoi est-ce que ce point-ci aurait rapport avec un amour sans limite?

Saisir ce que veut dire un amour sans limite, ça demande d'abord à s'interroger sur l'amour limité. L'amour limité, nous en avons une idée à partir du moment où nous avons

parcouru dans le détail les études de Freud sur la *Psychologie de la vie amoureuse.* L'amour limité, pour le dire brièvement, c'est l'amour qui dépend de la métaphore paternelle, celle-là même qui lui donne un objet d'amour, et qui le limite en ceci, qu'il est amour oedipien. Il faut bien voir que rien de ce que Freud a parcouru dans sa *Psychologie de la vie amoureuse*, ne nous fait sortir des limites de l'amour oedipien, c'est-à-dire d'un amour limité par la métaphore paternelle, qui, de façon abrégée, s'écrit précisément S_1 sur $. C'est de ce rapport de métaphore que s'ensuit l'amour limité, l'amour oedipien:

$$\frac{S_1}{\$}$$

Disons alors que logiquement, de l'inversion de ce rapport à la fin de l'analyse, on peut saisir en quoi se dessine la perspective d'un amour sans limite, sans les limites oedipiennes.

Mais il faut encore ajouter autre chose, à savoir qu'on a une autre définition du désir pur que celles que j'ai amenées et qui étaient des définitions signifiantes. Dans le *Séminaire XI*, il est question d'un désir *à l'état pur*. Sans doute ce désir à l'état pur est-il, conformément à ce que j'évoquais plus haut, un désir sans objet, mais il n'est pas sans objet tout simplement, tout facilement, comme de nature. C'est un désir qui est sans objet parce qu'il a sacrifié son objet. Ce désir de rien n'est tel que parce qu'il y a préalablement un sacrifice, le sacrifice de l'objet qui le retenait, et dont il a dû se délester pour se purifier.

Ce désir à l'état pur, qui est sans objet parce qu'il a sacrifié l'objet, c'est celui dont nous avons l'idée grâce à Kant, dont la loi morale - qui est purement formelle, qui ne nous dirige vers aucun objet du monde, qui est purement signifiante - est strictement équivalente au désir à l'état pur, dans la mesure où elle nous oblige à un sacrifice de l'objet, et où Kant n'apparaît que comme Sade en tant que formalisé, ce qui veut dire que ce désir à l'état pur, ce désir de rien, est un autre nom de la pulsion de mort. Lorsque Lacan recule à faire du désir de l'analyste un désir à l'état pur, c'est parce que ça ferait de l'analyste rien d'autre que le gardien ou le servant de la pulsion de mort. Le désir pur comme équivalent de la pulsion de mort, c'est le désir d'un Autre mauvais, d'un Autre qui réclame le sacrifice. C'est ainsi que Lacan définit le sacrifice même, à savoir que dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de l'Autre, la présence du désir de l'Autre, c'est-à-dire de ce que l'Autre veut que nous désirions.

Or ce désir, ce désir qui est sacrifice, c'est ce que Freud a nommé la castration. C'est trouver en l'Autre une volonté de castration. Faire du désir de l'analyste un désir à l'état pur, ce ne serait alors rien d'autre que de lui faire assumer cette volonté de castration - ce qui est une des illusions du névrosé à la fin de l'analyse, et que Lacan a signalée à sa place, si mon souvenir est bon, à la fin de "Subversion du sujet". Le sujet s'imagine que l'Autre veut sa castration. Il est logique qu'on s'imagine que l'Autre veuille la castration, ce qui veut dire qu'il est logique qu'on s'imagine que l'Autre ne veuille pas de rapport sexuel, c'est-à-dire que l'on transforme le *il n'y a pas de rapport sexuel* inscriptible dans l'Autre, en un *l'Autre ne veut pas de rapport sexuel.*

C'est pourquoi, à tout prendre, il vaut mieux l'amour sans limite. Il faut se poser, à la fin de l'analyse, ou concernant la fin de l'analyse, la question de l'amour sans limite. Cet amour sans limite, quand il vient à la fin du *Séminaire XI*, il vise bien entendu l'amour inventé par Spinoza à la fin de son *Ethique*, qui n'est pas une éthique tenant compte, comme celle de la psychanalyse, de la castration ou de la pulsion de mort. A la fin de son *Ethique*, Spinoza invente un amour. Il invente un amour pour Dieu, qu'il appelle *"amour intellectuel de Dieu"*. Le Dieu de Spinoza, c'est en effet un Autre d'un type tout à fait spécial. C'est, comme le dit Lacan, *"la réduction du champ de Dieu à l'universalité du signifiant"*. Ca veut dire quoi? Ca veut dire que le Dieu de Spinoza est un Autre qui ne veut rien. C'est bien pour ça que Spinoza a bataillé tout au long de son livre de *L'Ethique*, à savoir pour démontrer que, contrairement aux religions qui finalisent Dieu, qui se repèrent sur son désir ou sa volonté, Dieu, au contraire, ne veut rien, et est un ordre sans finalité.

A cet égard, il est certain que la position à laquelle Spinoza tente de nous amener, est comparable à ce $\$/S_1$. Elle est comparable à cette position, parce que Spinoza nous enseigne à sa façon que le sujet n'est qu'un effet du signifiant, et que, en plus, ce signifiant ne veut rien de précis. Ca ramène le sujet à être délivré de tout manque-à-être - c'est la fin explicite de *L'Ethique* - afin de se reconnaître comme pur effet du signifiant.

Il y a quelque chose de ça dans la fin de l'analyse, sauf que *"ce n'est pas tenable pour nous"*, dit Lacan. C'est que même s'il n'y a pas en l'Autre une volonté de castration - c'est en quoi Spinoza est un libérateur, c'est en ça qu'il a raison -, il n'empêche qu'*il y a* castration, c'est-à-dire qu'il y a une castration qui en résulte. C'est que même si la combinatoire signifiante est sans finalité, il n'empêche, si je puis dire, qu'elle nous mange un morceau. C'est pourquoi ce *sans finalité* ne veut pas dire que l'Autre ne veut rien, comme le croyait Spinoza. Ca veut dire que l'Autre ne sait pas ce qu'il fait, c'est-à-dire exactement que *"Dieu est inconscient"*.

Lacan a formulé que Dieu est inconscient, et c'est là, si vous voulez, qu'il a corrigé Spinoza. On ne peut pas dire que l'Autre ne veut rien. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il ne sait pas. Il ne sait pas ce que, à fonctionner à l'aveugle, il produit comme résultat. A cet égard, on ne peut même pas l'en tenir pour responsable. C'est en quoi, si peut en effet surgir un amour sans limite à la fin de l'analyse, c'est seulement sous la forme de sa signification, c'est-à-dire que l'on peut avoir l'idée de ce que veut dire cet amour sans limite. Seulement, personne n'a l'idée d'aimer son inconscient.

Je continuerai la fois prochaine.

XVII

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAINH MILLER
COURS DU 4 AVRIL 1990

Nous allons nous séparer pour trois semaines et nous retrouver le 25 avril. Avant cette séparation, je voudrais faire le point sur ce banquet des analystes qui fait mon thème depuis le mois de novembre, et aussi indiquer certaines perspectives signalant une direction dans laquelle je ne vais pas m'engager pour l'instant. Je ne vais pas m'y engager pour l'instant, parce que c'est en définitive assez complexe, et que pour préparer de telles avancées, de telles randonnées qui débordent tout de même le cadre du banquet des analystes, il faut d'abord indiquer le point de visée, et marquer que ce point de visée est aussi un point d'interrogation, à partir duquel on peut peut-être prendre une plus juste mesure de la question du banquet des analystes, c'est-à-dire, par exemple, démentir que j'en veuille aux analystes.

On m'a fait en effet le reproche, cette semaine, qu'il semblait qu'à la fin des fins je vous maltraitais, avec cette inquiétude de ne pas très bien savoir où ça s'arrête, de ne pas savoir ce qui échapperait à ce mauvais traitement. Je crois donc qu'il est nécessaire que je sorte mon point d'interrogation et mon point de visée, et que j'essaye de manifester ce qui, à mon sens, est en jeu dans cette affaire, qui est et doit être une entreprise de sauvegarde de la psychanalyse, de sauvegarde de la psychanalyse dans la civilisation. C'est ça qui importe et c'est ça qui nous soucie, comme ça peut soucier n'importe quel analyste qui se détache de ce qui l'occupe à ras de terre, là où l'on ramasse les bons morceaux qui sont tombés de la table du banquet - un analyste qui voit plus loin que le bout de morceau tombé sous cette table, et qui lève au contraire le nez pour prendre la mesure de ce dont il est question. Levez donc le nez de vos assiettes!

Je me suis ici d'abord présenté, au début de cette année, comme un homme en colère, en colère contre mes collègues. C'était comme si je me présentais au banquet des analystes tel un Ruy Blas, avec à la bouche un *"Bon appétit messieurs!"* C'est qu'il s'agit, en effet, de savoir ce qu'on mange. Qu'es-ce qu'on mange au banquet des analystes? On mange l'oeuvre de Freud et le discours de Lacan. On les mâche. L'oeuvre freudienne, c'est l'oeuvre d'un homme qui a vécu et qui est mort, et c'est l'oeuvre et le travail de cet homme-là qui ont valu à la psychanalyse d'abord son existence, et puis, jusqu'à nos jours, du respect, de la considération, et on peut ajouter aussi de la confiance, c'est-à-dire tout ce qui fait qu'un grand nombre de personnes, dans beaucoup de pays, se dirigent vers d'autres qui s'appellent analystes, pour entrer dans l'expérience analytique, pour faire une analyse. C'est Freud qui a ménagé l'espace où la psychanalyse a pu s'exercer depuis le début du siècle, et c'est le discours de Lacan qui a maintenu ouvert cet espace. On peut même dire qu'il avait pour but de le maintenir ouvert. Dans notre pays spécialement, mais pas seulement, le discours de Lacan a même élargi cet espace où s'exerce la psychanalyse. De telle sorte que très récemment, dans les quelques mois qui viennent de s'écouler, on a pu entendre nos collègues les plus divers se féliciter que ce qu'ils appellent la communauté analytique

française soit la plus vigoureuse, la plus active qu'il y ait au monde. J'ai entendu ça moi-même, dans la bouche de Serge Leclaire, comme je l'ai lu sous la plumes de quelques autres.

C'est très bien tout ça, mais que leur dit Ruy Blas? Ruy Blas leur fait remarquer qu'ils sont en train de manger leur pain blanc au banquet des analystes, qu'ils sont en train de manger le pain blanc d'un savoir qui a été inventé par d'autres qu'eux, qui a été inventé par le travail, par, comme le disait Lacan, *"la consomption de mes jours"*. C'est grâce à ce travail inventeur de savoir que la psychanalyse a continué, comme le dit encore Lacan, *"à faire prime"* sur le marché des savoirs. C'est même ce travail accumulé qui permet à des personnes qui se disent psychanalystes - je ne les dévalorise pas en les qualifiant ainsi, puisqu'un psychanalyste est quelqu'un qui se dit psychanalyste - d'être en mesure de jouer à l'occasion les dandys, les *très peu pour moi ce travail!*

Pourquoi un psychanalyste aurait-il à travailler pour la psychanalyse? Pourquoi aurait-il à travailler avec d'autres au savoir psychanalytique? Ce qui permet aujourd'hui à la psychanalyse de compter ainsi un grand nombre de dandys de la psychanalyse qui crachent sur les laborieux, ce n'est rien d'autre que le travail passé. Ca ne fait que mettre en relief ce qu'on peut appeler, et qu'on voit déjà se dessiner sous la forme d'un danger pour la psychanalyse, le manque de foi des psychanalystes dans le travail pour la psychanalyse. A l'occasion, ça peut venir d'un sentiment d'écrasement par le savoir déjà accumulé dans la psychanalyse, le sentiment que tout a déjà été dit, et par la difficulté propre d'élaboration dans ce domaine. Ca peut venir aussi du sentiment d'un déficit de reconnaissance de la part de la société ambiante pour ce savoir, ou aussi d'un sentiment que ça va durer toujours comme ça, et que même si les psychanalystes font les dandys, les gandins, les injurieux, même s'ils se donnent en spectacle, ça n'a aucune incidence, pensent-ils, sur cet espace que Freud a ouvert et Lacan maintenu, à savoir qu'ils peuvent comme ça faire les mariolles jusqu'à la fin des temps, pour autant qu'ils pensent à la fin des temps. Ca va bien avec le dandy: *"Après moi le déluge! Ca durera bien toujours autant que moi-même!"*

Certes, le Ruy Blas était très en colère, parce que c'est lui aussi, non qu'on dévore, mais qu'on déchiquette à l'occasion à belles dents, qu'on offre en pâture à la presse, de telle sorte qu'on fait de ce Ruy Blas une figure d'épouvantail à moineaux. Mais enfin, ce n'est pas du tout, en effet, l'essentiel. L'essentiel, c'est les psychanalystes acharnés à dégrader la psychanalyse.

Il y a une nouvelle veine qui a l'air d'être ouverte dans les moyens de communication, et qui est précisément destinée à permettre aux psychanalystes de dégrader la psychanalyse. On peut en effet se réjouir de l'audience actuelle de la psychanalyse, qui contraste, pour ceux qui peuvent s'en souvenir, avec l'indifférence très générale qu'elle rencontrait il y a vingt-cinq ans. La psychanalyse est devenue une affaire publique et il faut en tenir compte. C'est un fait. Dans la civilisation aujourd'hui, ce qui est public se traite en termes d'image, en termes de *look*, en termes d'opinion - opinion que des moyens puissants orientent, voire forgent. Et l'opinion, la *doxa* des Grecs, a pour nous aujourd'hui une présence tout à fait prégnante et nouvelle. Elle a une densité tout à fait nouvelle et on y a fait entrer le nombre, le calcul, le savoir scientifique. L'*épistémè* a pris en mains la *doxa* et on la déchiffre. On déchiffre le savoir que recèlerait le réel de l'opinion. Ce qui est de l'ordre du public se traite de nos jours en termes d'image et d'opinion, et ça n'est évidemment pas sans conséquences durables quand on présente au public une image lamentable des psychanalystes. Ca ne peut pas ne pas avoir d'incidences sur l'espace ouvert à l'exercice de la psychanalyse. Ca serait croire au Père Noël - *"Tout le monde croit au Père Noël"*, disait Lacan - de penser que même si les psychanalystes continuent comme ça, l'exercice de la psychanalyse durera toujours. Donc, bon appétit!

En face de ce mouvement très général de dégradation et de ravalement de la psychanalyse, il n'est pas, je crois, abusif d'inciter à un retour à Lacan. *Retour à Lacan* est une expression dont je me suis toujours méfié. Elle m'a toujours paru ridicule, en tant qu'elle est forgée en manière de symétrie sur son "retour à Freud", et que ça paraît évidemment faire preuve d'assez peu d'invention que de chercher à tout prix à répéter Lacan en substituant son nom à celui de Freud dans cette formule, d'autant qu'il ne semble pas qu'on se soit...

Mlle X. - J'aurais une question...

Je vous en prie.

- Lorsque vous parlez des psychanalystes qui dégradent, de quels psychanalystes parlez-vous? Je ne sais pas, moi. Je ne suis qu'une petite étudiante, et donc je ne suis pas bien au courant de ce qui se passe.

Je ne sais pas si les petites étudiantes, ainsi que vous vous présentez, lisent la presse ou lisent...

- Pas tellement le temps, vous savez.

Je vous en félicite. Vraiment, je vous en félicite. C'est vrai que si tout le monde était comme vous, le problème ne se poserait pas. C'est vrai que quand on s'occupe de choses très importantes, on peut négliger la presse, encore que Hegel disait que c'était la prière du matin du philosophe. Je ne dis pas que c'est la prière du soir du psychanalyste, mais je suppose que ça a une consistance assez forte aujourd'hui, pour qu'on ne puisse pas la négliger complètement.

- Vous faites une politique de la psychanalyse?

Oui, si vous voulez. Je ne sais pas si les psychanalystes qui interviennent dans le débat public ont beaucoup médité leurs interventions, au point qu'on puisse dire qu'il s'agirait d'une politique méditée, mais pour certains, oui. Par exemple, l'IPA a des filiales en France, et elle a décidé, en janvier 89, d'intervenir systématiquement dans la presse et par des grandes conférences publiques, afin de dénoncer Lacan et les élèves de Lacan. C'est une politique tout à fait concertée de leur part, qui vise à instruire le public sur qui sont les bons et qui sont les mauvais dans la psychanalyse. Ils ont donc décidé ça, alors que la figure de Lacan restait une figure respectée et notoire. D'ailleurs, même ceux qui l'injurient, marquent du respect pour son travail ou pour ce qu'ils y ont appris à une certaine époque. Donc, s'en prendre à cette figure, ce n'est pas sans conséquences pour la psychanalyse en général. Suis-je clair? Il y en a certains qui se sont spécialement distingués dans ce travail, dans ce sale travail. Je ne vois pas pourquoi j'aurais à les énumérer. Ceux qui lisent les journaux - il doit y en avoir quand même quelques-uns ici - peuvent vous confirmer mes dires.

- Des psychanalystes qui dégradent la psychanalyse, ce n'est pas clair.

Ca vous paraît une généralité ?

- Eh bien oui. Je me demandais à qui ça s'adressait. Ils ont le droit, dans leur éthique, de dégrader la psychanalyse.

Droit dans leur éthique comme on dit *droit dans ses bottes*, oui. Comment c'est dans les autres disciplines? Est-ce qu'on peut dire que quand des savants biologistes se disputent à travers l'Atlantique pour savoir qui a découvert le premier le virus du Sida, ils dégradent l'image de la biologie moléculaire?

- C'est une question d'argent, je crois.

Non! Permettez-moi! Je réfléchis, là, sur une question que je ne m'étais pas posée. Dégradent-ils l'image de la biologie moléculaire? En tout cas, ils dégradent certainement l'image publique de la science. Et ça, ça fait longtemps que c'est en cours. On a depuis longtemps compris que l'éthique du savant pouvait être un certain *trouver à tout prix*, et même de mettre à tout prix son nom sur une découverte. Cela dit, on ne peut pas se dire qu'étant donné que les biologistes moléculaires s'engueulent et s'accusent de plagiat à

travers l'Atlantique, on n'aura pas le Sida. On ne peut pas décider ça. Le Sida, il continue, et on continue de donner des milliards à la recherche scientifique en biologie moléculaire, pour trouver non seulement le virus, mais ensuite le vaccin.

Pour la psychanalyse, par contre, c'est un peu différent. C'est un peu différent si la dégradation de l'image du psychanalyste, et par là de l'exercice de la psychanalyse, s'accroît. On peut penser qu'à ce moment-là, un certain nombre de gens lisant les journaux, regardant la télévision, écoutant la radio, voient leur volonté de faire une analyse être affectée. Avec la psychanalyse, c'est beaucoup plus aigu que quand ça concerne une discipline comme la biologie moléculaire. Peut-être qu'il y en aura certains qui se diront: *je ne deviendrai pas biologiste moléculaire quand je vois comment ils se comportent.* Ca, c'est possible. D'ailleurs, on notait, aux Etats-Unis, dans certaines disciplines de recherche fondamentale ou appliquées, une certaine désaffection de la part de la jeunesse pour ces carrières. Mais enfin, il semble que c'était surtout pour viser les opérations de Wall Street, et que ce n'était donc pas forcément pour une raison éthique.

Donc, en commentant, un peu largement en effet, cette dégradation - je vous remercie de m'avoir permis de la préciser un tout petit peu, sans cependant donner des détails savoureux -, je parlais de la légitimité qu'il y aurait peut-être à évoquer maintenant un retour à Lacan, dont je disais que c'était une expression par rapport à laquelle j'avais toujours des réserves mais qui aujourd'hui me paraît justifiée. Elle me paraît justifiée quand il s'agit de la cause analytique, de la défense de ce concept de cause analytique, et de la défense de la cause analytique elle-même, dont curieusement le souci, la place, semblent être devenus un peu brouillés pour les psychanalystes aujourd'hui. Ils en ont comme perdu le sentiment. Ils ont perdu le sentiment d'urgence qu'il pourrait y avoir à la défendre, alors que je crois avoir rappelé qu'aux premiers temps de la psychanalyse - au temps de Freud et de ses premiers disciples - on avait le sentiment très vif qu'il existait une cause analytique et que cette cause ne vivrait pas toute seule mais qu'elle avait besoin des psychanalystes pour exister.

Cette cause analytique concerne, d'un côté, la cure analytique - je posais que le désir de l'analyste est impensable sans sa connexion à la cause analytique - et, d'un autre côté, la présence de la psychanalyse dans le monde. On comprend bien qu'il puisse peut-être être difficile pour un analyste de penser la psychanalyse, alors que ce dont il a l'expérience, c'est d'une cure, et puis d'une autre et d'encore une autre, avec, au départ, la sienne. Nous avons donc là une série, et l'analyste peut alors rejeter comme un concept universel et inutile la notion de *la* psychanalyse. Pourquoi, en effet, ne pas dire que si le psychanalyste n'existe pas, la psychanalyse non plus?

Le retour à Lacan que j'évoquais, c'est le retour à la notion, qui figure dans son "Acte de fondation", qu'il y a *"un devoir qui revient à la psychanalyse en notre monde"*. Il suffit de rappeler cette phrase pour qu'elle sonne comme une critique des psychanalystes existants. Je veux dire que s'il y avait aujourd'hui quelqu'un qui, dans le concert que nous entendons, formulerait qu'il y a *"un devoir qui revient à la psychanalyse en notre monde"*, il aurait l'air d'être tombé d'une autre planète. Je dis ça pour ceux qui lisent les journaux. Je ne peux pas le dire pour ceux qui ouvrent leur poste de télévision, puisque je n'en ai pas, mais on me raconte parfois quelques émissions. Je ne sais pas si vous, vous regardez la télévision?

- ...

Ah! Vous la regardez? Vous ne lisez pas la presse mais vous regardez la télévision! Je vois que nous sommes d'accord.

C'est ainsi d'abord que la question peut, semble-t-il, être légitimement posée: Quels psychanalystes voulons-nous? De quels psychanalystes la psychanalyse a-t-elle besoin pour assumer le devoir qui lui revient en notre monde, s'il y en a un, si nous pouvons donner un sens à ce devoir? De quels psychanalystes a-telle besoin pour seulement exister, pour continuer d'exister? Il y a en effet, avec les psychanalystes existants, des signes qui semblent indiquer qu'il pourrait se faire que la psychanalyse s'éteignît. En tout cas, ils ont l'air de s'y employer allègrement. On a vu émerger récemment un type d'analyste assez nouveau, et qui, fort de son titre, de sa proclamation d'être analyste, invite les populations à se détourner de la psychanalyse ou à la considérer comme une thérapie parmi d'autres, et

pas des moins chères, pas des moins coûteuses. Je vais donner la référence. C'était dans le journal *Le Monde*, il y a quinze jours, de la part d'une personne présentée comme psychanalyste, et à qui justement cette presse a fait une notoriété - une notoriété passée - dont il ne m'appartient pas d'apprécier si elle est justifiée ou non par son apport à la psychanalyse. C'est un signe des temps. Je prends ça comme un signe des temps. Ne croyez pas que je veuille m'établir dans cette position de dire que les psychanalystes sont indignes de la psychanalyse. S'établir dans cette position serait tout à fait inutile, parce que la psychanalyse a besoin des psychanalystes pour exister, pour exister ailleurs qu'au ciel des idées.

Donc, vouloir des psychanalystes, et lesquels? Ne croyez pas que c'est là mon invention. Il y a un texte de Lacan, dans le recueil de ses *Ecrits*, qui s'appelle "Situation de la psychanalyse en 1956", et où il indique, page 491, ce que fut le plan de l'IPA pour la psychanalyse en France. Quand l'IPA a ouvert à Paris le premier institut de psychanalyse, un de ses responsables avait déclaré que leur mission était de produire *"cent psychanalystes médiocres"*. C'est cette phrase que Lacan rapporte page 491 des *Ecrits*. Je ne sais pas s'ils ont réussi. Je sais seulement qu'ils sont quatre cents aujourd'hui, mais je ne sais pas si, avec le grand nombre, ils ont réussi à maintenir la qualité de médiocrité garantie qui était leur ambition. Mais ne faisons pas de polémique pour une époque qui est maintenant assez lointaine. Lacan, personne ne le prenait pour un médiocre, mais sans doute aussi qu'il y en avait un certain nombre qui ne voulaient pas le prendre pour un psychanalyste, et que l'on peut donc s'imaginer, au cours d'un échange un peu animé, quelqu'un s'écrier: *Je préfère cent analystes médiocres à un brillant original, comme vous par exemple!* Nous avons tout de même ici une volonté, une volonté qui nous a donné quatre cents analystes en France, et quatre mille aux Etats-Unis.

En face du plan de l'IPA, nous avons le plan Lacan. Le plan IPA était un plan pour la production de praticiens qui ne regarderaient pas plus haut que leur pratique, qui se contenteraient, comme j'ai pu le dire, de tourner la manivelle de leur pratique, sans s'occuper du devoir qui revient à la psychanalyse dans notre monde. C'est ça le psychanalyste médiocre, je suppose. C'est celui qui ne va pas regarder trop loin le contexte et l'horizon de l'exercice de la psychanalyse. Eh bien, par rapport à ça, nous avons eu le plan Lacan, le plan de Lacan pour la production de psychanalystes. C'est un plan qui ne s'est pas seulement formulé dès 1956, mais qui a attendu 1964 ou 67 pour s'affirmer. Ce plan était un plan de sauvegarde de la psychanalyse.

C'est là que l'on voit le précurseur. Vous n'avez pas lu les derniers journaux. Lacan non plus ne les a pas lus, puisqu'il est mort depuis un petit bout de temps, mais on voit bien maintenant qu'il avait là anticipé. Je crois que ce n'est pas lui faire trop de crédit que de penser qu'il avait anticipé un certain nombre de ces difficultés. On ne le comprenait pas très bien à l'époque, parce qu'on était à l'aube d'une croissance considérable du nombre de psychanalystes, à l'aube d'une extension assez rapide de l'espace de l'exercice de la psychanalyse. Lacan avait anticipé ce que nous rencontrons maintenant, ce sur quoi nous avons le nez.

Cette anticipation, c'est celle qui lui permettait d'écrire en 1967, comme allant de soi: *"quand la psychanalyse devra rendre ses armes devant les impasses croissantes de notre civilisation"*. Il pouvait, disant cela, s'appuyer sur le pressentiment de Freud. Ce que Lacan appelle les impasses croissantes de notre civilisation, il le renvoie à *Malaise dans la civilisation*, au malaise que Freud pressentait de la civilisation. Ca permettait à Lacan de prophétiser que c'est au moment où la psychanalyse sera désarmée, que *"les indications de ses* Ecrits *seront reprises"*. Par qui? Point d'interrogation. Son sens prophétique n'allait pas jusqu'à donner les noms.

Je ne vois donc que bénéfice et intérêt à poser que cette question de la fin de la psychanalyse était ouverte depuis assez longtemps sans que nous nous en soyons aperçus. Il est assez remarquable que Lacan l'ait entrevue en 1964 et 1967, à l'aube d'une croissance, comme je le disais. Ca ne veut pas dire que c'est pour tout de suite. Ca ne veut pas dire que nous ne savons pas quoi faire. Ca veut dire que l'existence même de la psychanalyse au sein des impasses de la civilisation ne va pas de soi, et que, afin que ça dure, il faut des psychanalystes qui s'orientent suffisamment bien pour y aider, pour y contribuer, pour au moins s'opposer à ce qui peut-être pourrait dans la civilisation faire

éteindre la psychanalyse, et pour examiner ce qui pourrait aussi bien l'appeler, avoir besoin d'elle - ce qui n'est pas exclus non plus. Ca demande une certaine appréciation des impasses de la civilisation. Ca demande qu'on structure ces impasses, et qu'on s'oriente au mieux, qu'on ruse au mieux avec elles, qu'on fasse durer le plaisir, au moins assez pour pouvoir transmettre la psychanalyse à d'autres, à d'autres générations. Pourtant, au lieu de ça, il y a beaucoup de psychanalystes qui donnent l'impression de ne se soucier nullement de transmettre la psychanalyse à d'autres générations. Ils se considèrent comme des psychanalystes - je ne vais pas nier qu'ils le sont - à partir d'une formation qu'ils ont eue du temps de Lacan, et ils semblent très insoucieux, depuis lors, de la transmission de la psychanalyse.

Je crois donc qu'on à chance de considérer enfin le banquet des analystes avec quelque sérieux, si on le fait sur le fond de la fin de la psychanalyse. Les questions que nous pouvons nous poser, notre situation même dans l'histoire, deviennent beaucoup plus intéressantes, si on admet que la question de la psychanalyse est ouverte.

Quelle était la position de Freud à cet égard? La position de Freud, soucieux de situer la psychanalyse par rapport à la civilisation, était fondée sur l'idée d'une antinomie entre la civilisation et la psychanalyse. C'est assez frappant puisque ces thèses sont celles qu'il développe dans les années 30 où on peut dire que la psychanalyse était à l'aube d'une croissance extraordinaire. Les plus belles années de la psychanalyse, en ce qui concerne l'extension, étaient encore à venir, et on aurait pu supposer que Freud aurait développé ce qui dans la civilisation contemporaine allait faire un accueil favorable, enthousiaste parfois, à la psychanalyse - je pense aux Etats-Unis de l'immédiat après guerre. Eh bien, telle n'est pas la position de Freud, position fondée sur le sentiment d'une antinomie entre la psychanalyse et la civilisation, et en même temps sur l'idée que la psychanalyse offre une voie de recours contre le malaise dans la civilisation.

Comment alors se structurent ces deux voies selon Freud: la voie de la civilisation et la voie de la psychanalyse? Freud caractérise la voie de la civilisation par le surmoi. Pour lui, la voie de la civilisation est tracée par l'éthique, une éthique qui est celle du surmoi et qui est une tentative de thérapeutique intérieure à la civilisation. Cette éthique du surmoi est une thérapeutique qui a pour principe ce que nous pouvons traduire par *céder sur son désir*. C'est ça qui est transmis au sujet pour qu'il puisse vivre dans la civilisation. Ce que nous découvre Freud, c'est que cette thérapeutique du malaise, du *céder sur son désir*, par exemple celle de se conformer au groupe, est le ressort même du malaise. C'est cela la découverte de Freud. Ce que l'on peut traduire par *céder sur son désir*, c'est ce que Freud appelle exactement le *Triebverzicht*, le renoncement à la pulsion, le renoncement à la jouissance de la pulsion, dont Freud montre que loin d'apaiser les exigences du surmoi, il ne fait que les renforcer. Freud isole l'instance du surmoi qui s'exerce sur les pulsions, qui porte les pulsions à renoncer à leurs exigences de satisfaction, et donc porte ce que nous allons écrire petit *a* à se séparer d'une jouissance, celle qui est en trop, celle qui est supplémentaire et que Lacan appelle plus-de-jouir. Mais cette jouissance supplémentaire est aussitôt appropriée par le surmoi et le nourrit. Elle nourrit le surmoi. Ca veut dire qu'il n'y a pas ici une barrière. Cette jouissance renoncée n'est pas perdue pour tout le monde. Elle est appropriée par le surmoi pour grossir encore. Vous saisissez là combien est fondée l'analogie que Lacan a posée entre cette jouissance excédentaire et ce que Marx appelait la plus-value. Il n'y a pas, dans ce circuit du surmoi, une barrière qui empêche cette jouissance séparée de revenir au surmoi:

Schéma 1

Surmoi ________________________________ **Pulsions**

↓

a

a

Comment se traduit cliniquement - même si ce n'est pas mon objet central aujourd'hui - ce circuit du surmoi? Comment se traduit cette appropriation de cette jouissance excédentaire par le surmoi? On peut la traduire par la formule qui décalque presque complètement les formules de Freud dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, à savoir: *jouir du renoncement à la jouissance*. Cette formule a tout son prix dans l'analyse du symptôme. En premier abord, le symptôme peut être considéré comme incarnant un renoncement à la jouissance. Il n'y a qu'à prendre un symptôme d'inhibition pour en avoir une idée, et c'est bien par là, d'ailleurs, que Freud commence son livre. Mais, en un second abord, le symptôme qui paraît incarner le renoncement à la jouissance, se découvre par après porteur d'une jouissance.

Je voudrais faire remarquer ici le caractère du mouvement de ce schéma qui traduit la découverte de Freud. Nous avons là un mouvement perpétuel, puisque ce qui est ici produit est en même temps ce qui va nourrir le cycle. Il y a un recyclage. C'est un schéma de recyclage du déchet, qui produit un effet de mouvement perpétuel qui n'est arrêté par aucune barrière, et qui justifie qu'on l'appelle le circuit du surmoi. Pour Freud, c'est ce mouvement perpétuel qui s'entretient au coeur de la voie de la civilisation, de ce qu'il appelle, lui, civilisation, et c'est par rapport à ce diagnostic, par rapport à cette clinique de la civilisation, qu'il dessine la voie de la psychanalyse, qui est la voie de l'association libre, et dont il attend qu'elle desserre la prise du surmoi. La voie de la psychanalyse est faite pour dissoudre ce mécanisme pervers. Il faut noter que ça a été tout de suite interprété par l'école anglaise, par les kleiniens, comme une voie de permissivité, alors que Freud accentue que la voie de la psychanalyse comporte elle aussi du renoncement. Freud a toujours marqué que la voie de la psychanalyse comportait du renoncement, renoncement aux identifications, renoncement au manque-à-être qui justifie et appelle ces identifications.

Là, je voudrais faire remarquer quelque chose, à savoir que c'est ce schéma qui justifie qu'on puisse considérer comme équivalentes la volonté morale, la volonté de la conscience morale, celle que Freud appelle le surmoi, et la volonté de jouissance. Quand Lacan écrit son "Kant avec Sade", quand il rapproche le philosophe de l'impératif catégorique et l'écrivain qui a laissé son nom à une perversion qui en est le paradigme, c'est précisément pour illustrer l'équivalence de la volonté morale et de la volonté de jouissance. Si on suit Freud, on peut dire que cette volonté est au coeur de la voie de la civilisation, mais que, par contre, dessiner la voie de la psychanalyse, ce serait substituer le petit *d* du désir de l'analyste au grand V de la volonté de jouissance et de la volonté morale. Désir de l'analyste à la place de la volonté morale et de la volonté de jouissance.

Ca explique la confusion que l'ont fait à l'occasion entre les deux. Il n'a pas manqué, en effet, de psychanalystes, de psychanalystes éclairés par Lacan, pour poser que la volonté morale ou la volonté de jouissance serait la même chose que le désir de l'analyste. Il est arrivé à Lacan d'écrire la formule du désir pervers, c'est-à-dire de la volonté de jouissance du pervers, en situant le pervers dans la position de l'objet *a* divisant l'Autre en tant que sujet, et il lui est arrivé d'écrire aussi bien la position de l'analyste de la même façon, en particulier dans son schéma du discours analytique:



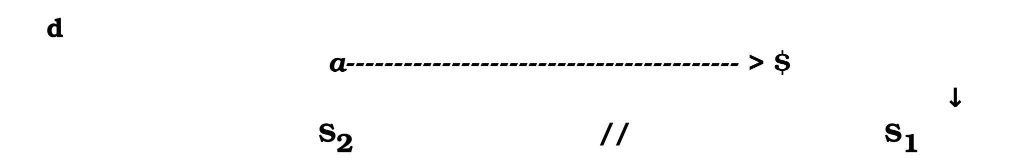
On peut dire que ce qui rapproche le pervers et l'analyste, c'est que, en un certain sens, ils se font instrument de l'Autre. Mais c'est vraiment une confusion à ne pas faire, et pour une raison simple. L'opération perverse est dominée par le grand V de la volonté de jouissance ou de la volonté morale, par la pure volonté de la raison pratique pour Kant, mais ce qui est propre à cette opération, c'est ce qui la fait perverse à proprement parler, à savoir que ce qui l'installe au coeur de la civilisation, c'est le mouvement perpétuel qui l'anime. On peut en effet confondre perversion et civilisation sous l'égide d'un surmoi dont la formule la plus fondamentale est *Jouis!* C'est bien ce que montre Freud. Il montre que le fonctionnement de la civilisation est intrinsèquement pervers, et que le renoncement à la

jouissance qu'elle semble prôner, est en fait un impératif qui se nourrit lui-même de la jouissance du renoncement:

Schéma 2



Ce que je veux mettre ici en valeur, c'est ce caractère de mouvement perpétuel qui est comme au coeur de la civilisation, et que même si le discours de l'analyste prend son départ d'une formule comparable, la différence est précisément qu'il s'articule, non pas comme un mouvement perpétuel, mais comme un discours. Le concept de discours forgé par Lacan est à l'opposé même du mouvement perpétuel. Ce que Lacan appelle discours comporte dans son circuit une barrière. Ca nous oblige à distinguer le désir de l'analyste de la volonté de jouissance. Le désir de l'analyste fait obstacle à ce circuit, il est supposé faire obstacle à ce que s'établisse ce circuit. Il se situe des deux éléments de la chaîne signifiante répartis par une barrière, de telle sorte que nous avons comme production les signifiants de l'identification et non un retour au départ:



Je dirai que cette formule implique déjà la finitude du processus analytique. Ce qui est infini, c'est le mouvement perpétuel, mais le désir de l'analyste ne trouve à se placer que dans un schéma qui comporte une finitude. Le désir de l'analyste, le désir de l'analyste comme désir décidé, n'est pas du tout indigne d'être comparé à la volonté de jouissance perverse, sauf à s'articuler dans un discours, c'est-à-dire à placer, par rapport à ce schéma, la barrière où il faut. Je ne développe pas pour l'instant la difficulté de ce désir comme désir de savoir, qui doit s'accommoder de cette formule, c'est-à-dire de la barrière entre S_1 et S_2.

C'est là que s'introduit un problème pour la psychanalyse, un problème que Freud, auteur de *Malaise dans la civilisation*, n'a pas méconnu pour avoir écrit *Analyse finie ou infinie*. Freud lui-même a en effet noté une effet d'infinitude dans la psychanalyse. Il a noté que ce schéma, ce schéma de la volonté de jouissance à l'oeuvre au coeur de la civilisation, contaminait l'expérience analytique, qui se trouve alors compromise par un mouvement perpétuel. C'est là la difficulté ultime sur quoi Freud a mis le doigt dans son oeuvre. Le désir de l'analyste, qui est supposé introduire à un discours avec une barrière, se trouve impuissant à empêcher que se reforme ce circuit qui est le principe même de l'interminable, et ceci dans la mesure où le désir de l'analyste cède à la jouissance de l'analyse, à la jouissance de l'analyse pour le sujet.

C'est ici que le terme d'impasse est justifié - terme par lequel Lacan a traduit le malaise freudien. Qu'est-ce que c'est l'impasse de la civilisation? L'impasse croissante de la civilisation, elle est rapportable au mouvement perpétuel du surmoi. On comprend bien ce qui permet de la qualifier d'impasse par rapport à ce qui peut être espéré de l'expérience analytique, à savoir précisément une passe, une passe qui n'est ni croissante ni décroissante, qui est une passe qui finit un processus. Ce qui est au coeur du diagnostic freudien sur la civilisation, c'est justement ce mouvement en circuit qui n'est pas susceptible d'une passe, qui n'est susceptible que de ne jamais s'éteindre. Ce schéma-là, il

se traduit de la façon la plus simple par l'expression de *jouissance de l'analyse* que j'ai proposée. On peut dire que c'est là que l'analyse compromet la mission propre de la psychanalyse.

Il faut maintenant que je complète les choses en regardant un petit peu du côté de la civilisation. La civilisation dont parle Freud est celle qui commence à détruire, dans son imagerie, le paradis du bon sauvage. La remarque freudienne, c'est que déjà le bon sauvage n'était pas au paradis, que ça a commencé tout de suite. Ce que Freud appelle civilisation est une catégorie qui commence avec les débuts de l'histoire humaine. Mais il faut se demander ce qu'il en est de la civilisation dans le capitalisme, du tour nouveau que la civilisation a pris, et qui, d'une certaine façon, a fait vieillir *Malaise dans la civilisation*. On n'a plus l'impression que la civilisation d'aujourd'hui est la même que celle du temps de Freud. Freud, quand il parle de la civilisation, il a encore en mémoire la reine Victoria. Il vit encore dans une société répressive où nous ne nous reconnaissons plus tout à fait.

C'est là qu'il faut s'apercevoir de ce qui jusqu'à présent, dans l'histoire humaine, a quand même limité et encadré le circuit du surmoi, à savoir ce que Lacan a appelé le discours du maître. C'est un discours qui n'est pas un mouvement perpétuel et qui permet une production et une séparation du plus-de-jouir, de cette jouissance excédentaire que nous appelons petit *a*, et ceci de façon à limiter strictement, si je puis dire, leur copulation:

$$\begin{array}{ccc} S_1 & & S_2 \\ \text{-----} & & \text{-----}\ \downarrow \\ \$ & // & a \end{array}$$

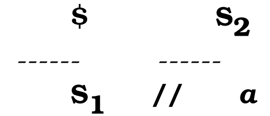
Le discours du maître, par là éminemment civilisateur, a fait en sorte de rompre le circuit. Il s'établit sur une rupture, sur une barrière dressée entre le sujet et la jouissance excédentaire, et il corrige donc en lui-même l'impasse croissante de la civilisation. Il l'a corrigée tant qu'il a tenu. Tant qu'il tenait, il limitait la croissance de l'impasse qui est au coeur de la civilisation. Il la limitait en dérobant à l'esclave le fruit de son travail. De telle sorte que s'agissant de ce discours du maître, Lacan pouvait dire que l'objet *a* n'y satisfait le sujet qu'à soutenir la réalité du seul fantasme. Ca apporte sans doute une satisfaction, une jouissance au sujet, mais seulement au niveau du fantasme, seulement au niveau de la réalité du fantasme. Ca veut dire qu'il y en a une autre partie qui est préservée. Ce qui fonctionne au coeur de la civilisation, au coeur de ce circuit à mouvement perpétuel, se trouve réparti et encadré par le discours du maître.

On peut dire que c'est précisément ce garde-fou, cette limite-là, qui a été levée avec l'émergence du capitalisme, que Lacan a présentée de manière très simple, simplement en inversant les deux premières lettres:

$$\begin{array}{ccc} \$ & \rightarrow & S_2 \\ \text{-----} & & \text{-----}\ \downarrow \\ S_1 & // & a \end{array}$$

Je n'entends pas commenter cette inversion dans le détail, sinon pour dire qu'elle fait bien penser à une métaphore d'Adam Smith, cette métaphore de *la main invisible*. Adam Smith, premier doctrinaire du capitalisme avec sa *Richesse des nations*, s'enchantait à montrer qu'à laisser chacun faire ce qu'il veut, produire ce qu'il veut, diriger ce qu'il veut, c'est-à-dire, comme il le dit, *"à laisser faire et laisser passer"* - qui est ce qui caractérise le système libéral et que traduit assez bien la fonction de $\$$ en position de maître -, la main invisible du capitalisme ferait en sorte que tout s'ajuste comme il convient. Cette main invisible établirait, à l'intérieur du capitalisme, les équilibres là où il convient, et beaucoup mieux qu'aucune organisation consciente d'elle-même. C'est donc une sorte de providence intérieure qui, dans l'action des sujet laissée à elle-même, assurerait enfin, si je puis dire, l'effet Père Noël.

La question qui se pose avec l'émergence du capitalisme, c'est de savoir si c'est encore un discours, puisque c'est exactement mettre au poste de commandement la permission, et que si nous entrons dans la raffinement des flèches des schémas de Lacan, nous voyons que persiste une flèche qui va de la position en bas à droite à la position en haut à gauche. Sans entrer dans le détail, je dirai alors que dans le capitalisme le circuit est rétabli. Le circuit est établi entre petit *a* et $, contrairement au discours du maître où il y a une rupture entre les deux:



flèche de *a* à $

Il y a, dans le discours du capitalisme, un aspect de court-circuit ou de connexion entre petit *a* et $, ce qui veut dire que ce qui y triomphe, c'est le mécanisme d'impasse propre à la civilisation. Ce que montre en effet le chemin même que suit la civilisation aujourd'hui, c'est que le plus-de-jouir ne soutient pas seulement la réalité du fantasme, mais qu'il est en passe de soutenir la réalité comme telle. Ca peut se traduire, si l'on veut, dans les termes d'une réalité devenue fantasme. Ce que j'évoquais au début d'un ton un peu désabusé, à savoir le règne de l'image ou la consistance de l'opinion, ne sont qu'autant de manifestations d'à quel point et jusqu'où se sont avancées les manipulations de la réalité. Au mot de *vérité*, il va de soi, de nos jours, que l'on doive mettre un point d'interrogation. L'idée qu'il y aurait une vérité à défendre, ça serait parfaitement désuet. Il faut dire que la science, que le savoir scientifique mis au travail par le sujet libéral, est en passe de remanier la réalité du monde dans ses tréfonds. Nous sommes sur le bord - c'est parce qu'on n'ose pas encore s'y avancer que l'on n'y est pas - de maîtriser, de transformer, de chambouler la reproduction même de l'espèce. On est vraiment sur le bord des catastrophes. On ne sait pas encore si ça sera pour cette génération ou la suivante.

Alors, si ça arrive, peu importe, me direz-vous, de transmettre la psychanalyse aux autres générations! Ce que dit exactement Lacan - mais on ne le prend pas au sérieux à cet égard -, c'est qu'il faudrait que la psychanalyse soit là-dessus en mesure de faire pièce à la science, de faire pièce à ce qui se présente en effet, à partir du savoir scientifique, comme une vaporisation du réel. L'idée du savoir inscrit dans le réel a commencé avec Galilée, à savoir que quand un corps tombe, on peut faire des tas de calcul à ce propos et donc faire une physique mathématique. Mais cette idée, une fois qu'elle est livrée au sujet libéral, eh bien, elle ne laisse pas le réel immuable. Ca fait que ce sujet libéral, ce sujet appareillé à petit *a*, est en passe, à partir des idées qui lui viennent dans la tête, c'est-à-dire à partir de son fantasme, de changer le réel lui-même. Tant qu'on était dans le règne du discours du maître, ça n'était jamais arrivé. Ca n'est jamais arrivé du temps où il y avait des maîtres et des esclaves, parce que précisément le maître était lui-même une barrière. Il s'occupait avant tout de ce qui était susceptible de lui en revenir. Les impasses croissantes de la civilisation tiennent à ce que le discours du maître est atteint, à ce que le plus-de-jouir ne soutient pas seulement la réalité du fantasme, mais que le fantasme est, si l'on veut, partout, qu'il entre dans le réel. Ce qui est à l'opposé d'une traversée du fantasme, c'est le fantasme partout. La science intégrée au discours capitaliste nous donne un plus-de-jouir déréglé. Il y a des signes qui montrent qu'on s'en aperçoit quand même. On s'en aperçoit davantage dans l'écologie que dans la psychanalyse. Les écologistes se tiennent beaucoup mieux devant le public que les psychanalystes.

La question que je pose, c'est donc de savoir si les difficultés de la fin de l'analyse ne reflètent pas les impasses croissantes de la civilisation. C'est par rapport à ça qu'il faut des psychanalystes armés, c'est-à-dire qui jouent leur partie en face de la science et du capitalisme.

On a longtemps fait fonds sur quoi? Sur ce que la société était devenue utilitaire, que le maître-mot du social moderne, c'était l'utile, que cet utile signifiait la mort du désir et de la jouissance, et qu'il y avait, par rapport à ça, la psychanalyse pour préserver l'espace du

désir et pour rendre ses droits à la jouissance, à la jouissance comme ce qu'on ne peut définir à partir de l'utilité. Il faut dire que l'on voit bien l'utile gagner, qu'on voit bien désormais la volonté inscrite au coeur de la civilisation moderne se traduire en termes de rentabilité, ce qui n'épargne pas et qui épargnera de moins en moins la psychanalyse. Il faut s'y résigner: on calculera sur la psychanalyse, on fera des statistiques. Elles auront beau n'avoir ni queue ni tête, on les fera. On fera la statistique du nombre de psychanalystes nécessaires et de psychanalystes inutiles. On fera des calculs d'offre et de demande. Ca a déjà commencé. Et puis, dans ce cadre-là, on inscrira la psychanalyse dans le rang des psychothérapies. Ca aussi, ça a déjà commencé.

En face de la rentabilité, il y a en effet l'impératif de la garantie, de la garantie sociale. L'impératif de la garantie va avec l'émergence du sujet libéral. Je recevais, la semaine dernière, un petit mot d'un de nos amis américains, qui s'est formé à Paris et puis qui est retourné chez lui en Californie, la Californie qui est soi-disant le règne du *fais ce que tu veux*, qui est vraiment le domaine du laisser-faire dans beaucoup de domaines. Eh bien, notre ami, si on ne lui donne pas à partir de Paris un certificat de psychanalyste, il ne peut pas exercer en Californie. C'est aussi simple que ça. On demande là-bas un diplôme vite fait bien fait. Je dis ça pour ceux qui rêvent éventuellement d'échapper aux impasses croissantes de notre civilisation en allant sur la côte du Pacifique. Nous, qui sommes au début de ça, nous aurons le plaisir d'assister à cette exigence de garantie dans ce domaine. Ce qui s'avance de façon clownesque sous les espèces de l'Ordre des psychanalystes - désordre des psychanalystes, bien sûr - est en fait l'institution d'une norme européenne en matière de psychothérapie, qui verra les Etats exiger et stipuler quelles sont les garanties exigibles de quelqu'un qui exerce toutes les psychothérapies, aussi bien la psychanalyse que les autres.

A cet égard, il faut savoir si nous voulons des psychanalystes en mesure de ne pas rendre les armes. Pas du tout parce que l'utile serait le fin mot de la civilisation moderne, avec ses exigences de rentabilité et de garanties appuyées sur des calculs. Ca serait trop beau et ça laisserait à la psychanalyse un espace réservé. Mais c'est encore que la jouissance vient d'être reconnue comme utile. Il faut le savoir. Entre 1972 et maintenant, le désir a été reconnu comme utile, et comme susceptible de toutes les manipulations. Ca, nous autres, nous le savions, n'est-ce-pas? Que le désir est un effet qui dépend d'une articulation entre S_1 et S_2, nous le savions. Mais maintenant, il y en a beaucoup d'autres qui le savent et qui donc s'emploient à manipuler le désir. C'est pourquoi ce dont la psychanalyse a besoin, c'est de psychanalystes capables de jouer leur partie avec la science et la civilisation capitaliste.

Eh bien voilà. Rendez-vous le 25 avril.

XVIII

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 25 AVRIL 1990

J'ai eu l'occasion de m'apercevoir que le terme de non-savoir, ainsi que sa position dans la théorie analytique, faisaient un problème. Ca m'a donné l'envie de le prendre pour point de départ aujourd'hui, et pourquoi pas, si ça se rencontre, de faire appel à votre non-savoir, c'est-à-dire à telle ou telle difficulté qui peut se rencontrer à tel détour de la théorie psychanalytique quand nous l'épelons dans les *Ecrits* de Lacan.

Ce point de départ sera aussi aujourd'hui notre point d'arrivée. Je le préleverai dans un passage de la *Proposition sur le psychanalyste de l'Ecole*, passage qui a été signalé récemment par Razavet qui est présent ici, et qui porte, non pas directement sur le non-savoir, mais précisément sur le psychanalyste, sur ce que le psychanalyste a à savoir. Il est déjà notable de partir de ce que le psychanalyste a à savoir. Disons que c'est partir d'une relation d'injonction entre le psychanalyste et le savoir, ce qui, précisément dans ce passage de la *Proposition*, fait écho au titre bien antérieur de la quatrième partie de "Variantes de la cure-type" - dix ans avant la *Proposition* -, ce titre qui commence ainsi: "Ce que le psychanalyste doit savoir..."

Il y a, de façon constante chez Lacan, cet impératif de savoir portant sur le psychanalyste digne de ce nom, avec la précision qu'il ne suffit pas au psychanalyste de savoir qu'il ne sait rien. Il ne suffit pas d'une position d'ordre sceptique à l'endroit du savoir, disons d'une position d'ordre socratique à l'endroit du savoir, qui consiste à s'établir sur le savoir qu'on ne sait rien - Socrate y faisant une exception, celle d'Eros. S'il y a besoin de préciser cela, c'est que cette position socratique a tenté Lacan, et que, en un certain sens, il n'est pas faux de dire que le psychanalyste doit savoir ne rien savoir. On peut même dire que c'est dans cette direction que nous invite à aller le titre de cette quatrième partie de "Variantes de la cure-type", quand ce titre précise: "Ce que le psychanalyste doit savoir: ignorer ce qu'il sait". C'est d'un *je ne sais rien* que Lacan épingle le conseil freudien au psychanalyste de prendre chaque cas de sa pratique comme absolument nouveau, comme original, et qui indique quelle devrait être l'attitude subjective de l'analyste dans sa pratique.

Si c'est vrai, si c'est comme ça qu'il faut faire, s'il ne faut pas s'enseigner soi-même de ce qu'on a pu faire par avant avec d'autres patients, s'il faut, d'une certaine façon, mettre ça au rancart, si c'est plutôt de nature à gêner qu'à favoriser la direction de la cure, on voit alors tout de suite que ça rend problématique et même que ça s'oppose à la cumulation de savoir, que ça rend impraticable ou mal avisé de cumuler l'expérience. Le conseil freudien pourrait se traduire par un *surtout ne cumulez pas votre expérience, ne la constituez pas dans l'ordre d'avoir de l'expérience!* En ce sens, l'expérience analytique, c'est l'expérience du nouveau, et

c'est donc à l'opposé du sens du mot *expérience* quand on dit *avoir de l'expérience*. Ca revient à ne pas en avoir, à faire comme si on n'en avait pas.

Du coup, on aperçoit la tension et l'antinomie où ce conseil se trouve par rapport à ce qu'est précisément la finalité d'une expérience qui, elle, n'est pas freudienne mais purement lacanienne, et qui est celle de la passe. La finalité de l'expérience de la passe, telle qu'elle est indiquée en toutes lettres par Lacan dans sa *Proposition*, est au contraire celle d'une cumulation de l'expérience. Vous pouvez vous reporter à la page 27 de la *Proposition*, dans le numéro 1 de la publication appelée *Scilicet: "une cumulation de l'expérience, son recueil et son élaboration, une sériation de sa variété, une notation de ses degrés"*. On doit donc d'abord dire quelque chose sur cette antinomie.

Est-ce que cette expérience doit se cumuler? Peut-être peut-on au départ se contenter d'indiquer que ces deux termes opposés trouvent à s'ordonner si on veut bien distinguer le terme d'*entrée en analyse* et celui de *sortie de l'analyse*, et que le degré zéro du savoir, qui est appelé et requis de l'analyste au départ de l'expérience, n'implique pas qu'il se retrouve à la fin, mais au contraire implique - et c'est bien la notion qui dirige la *Proposition* sur la passe - que, à la sortie, l'expérience originale de l'Un puisse être cumulée par l'analyste - et même par l'analyste travaillant encore, en corps d'analyste -, ce qui veut dire additionnée, mise en série, et mesurée en comparaison avec d'autres, et donc qu'on puisse, à la fin, comparer une analyse et une autre, comparer les points où l'une et l'autre sont arrivées. La *Proposition* sur la passe est faite pour soutenir que, si originale et singulière que soit une expérience analytique, elle est pourtant susceptible, par un effet d'après-coup, d'être comparée à d'autres, ce qui veut dire qu'elle n'est pas incommensurable et qu'il doit y avoir une mesure qu'on peut prendre et qui permet d'étalonner des degrés. C'est bien ce qu'implique le fait, qui est inclus dans cette *Proposition*, qu'à certains on puisse dire oui et qu'à d'autres on puisse dire non. Ca suppose - mais, après tout, ça ne va pas de soi - qu'il y a une commune mesure qu'on peut prendre sur cette expérience pourtant absolument originale qu'est une analyse. On pourrait, à partir de ce *je ne sais pas* inaugural et de ce qu'il implique, imaginer qu'il comporte la notion qu'une analyse est absolument incomparable à une autre. En un sens, une analyse est absolument incomparable à une autre, mais pourtant la *Proposition* sur la passe pose qu'elle est comparable en un certain point, sous certaines perspectives.

Je dis donc qu'on peut se suffire de ça au départ. On peut se suffire d'ordonner les choses à partir de la différence entre l'entrée et la sortie de l'analyse. Et l'ordonner ainsi, ça comporte qu'on articule le non-savoir inaugural et le savoir final, ou, en tout cas, qu'on ne les considère pas comme disjoints. C'est bien là déjà toute la question: le non-savoir n'est pas absolument extérieur au savoir.

On peut donc déjà dire, même si c'est un court-circuit au point où nous en sommes, que la psychanalyse n'est pas une mystique du non-savoir, et que, si dans cette disposition on fait place au non-savoir de l'analyste au départ, on ne considère pas pour autant le non-savoir comme le *culmen* de l'expérience. Un passage de la *Proposition* - je vais y venir - est bien fait pour écarter tout mysticisme de non-savoir, puisque on y voit le non-savoir prendre une fonction opératoire. Je crois que parmi les différents points de départ qu'on peut prendre, c'est certainement celui-là le meilleur. C'est la question du non-savoir d'abord à penser comme opératoire, c'est-à-dire en termes de méthode. Quand Freud lui-même indique qu'il y a lieu pour l'analyste de prendre chaque cas comme nouveau, il invite au fond à une fiction ou à une forgerie de non-savoir, à un non-savoir proprement méthodique qui est fait pour servir et opérer dans l'expérience elle-même.

C'est bien dans cette ligne que s'inscrit ce passage de la *Proposition* que maintenant je vous cite: *"Ce qu'il a à savoir* [le psychanalyste] *peut être tracé du même rapport "en réserve" selon lequel opère toute logique digne de ce nom. Ca ne veut rien dire de "particulier", mais ça ne s'articule en lettres si rigoureuses qu'à la condition de n'en pas rater une. Le non-su s'ordonne comme le cadre du savoir."* Que *"le non-su s'ordonne comme le cadre du savoir"*, ça produit déjà, même quand on a déjà eu l'occasion d'y réfléchir, un petit effet de non-savoir. C'est là, en effet, un peu enveloppé. Essayons alors de développer, c'est-à-dire essayons de nous orienter dans la question à partir de la boussole que ça nous offre, y compris dans la désorientation que ça peut produire.

Puisque j'ai mis cette phrase - ça a été fait avant moi - sous le sigle du non-savoir, qui est un terme qui ne figure pas en lui-même dans cette phrase, partons de cette expression elle-même, de cette expression de non-savoir. Pour faire encore plus simple, pour essayer de prendre notre prise sur cette question, pour essayer de progresser, pourquoi ne pas déjà distinguer entre *non* et *savoir*, et essayer de traiter chacun de ces termes séparément. La première question que pose l'expression de non-savoir, c'est bien en effet de savoir quelque chose sur la négation, c'est de savoir si nous savons ce qu'est une négation.

Non-savoir est-il simplement équivalent à *ignorance?* Pourquoi pas? A certains égards, on pourrait dire que l'analyste est un ignorant. C'est même ce que Lacan, dans ses *Ecrits*, semble indiquer, à savoir les affinités toutes spéciales de la psychanalyse et de l'ignorance. Il indique que depuis toujours le recrutement pour la psychanalyse a procédé de l'ignorance. Il y a bien des façons de comprendre ça, la plus simple étant de dire que ce sont spécialement des ignorants qui ont été recrutés pour la psychanalyse. Nous trouvons là la déploration si fréquente de Lacan portant sur l'incompétence de son auditoire quant au savoir. Tout son enseignement, et même sa pédagogie, s'est trouvé justifié par l'ignorance des psychanalystes. Même ceux qui continuent aujourd'hui de le calomnier pour ce qu'a été sa pratique, lui rendent volontiers hommage au fait qu'il leur a appris à lire un certain nombre de passages difficiles de Freud. Autrement dit, nous ne répétons autant cette expression d'*enseignement de Lacan*, que parce qu'elle est justifiée par la fonction pédagogique qu'elle a eue à l'égard d'un auditoire qu'il a civilisé, auquel il a donné accès, non seulement à Freud, mais à toute une part de la culture, aussi bien philosophique que littéraire ou scientifique, et dont nous bénéficions encore aujourd'hui. Il y a enseignement de Lacan parce qu'il y a eu et parce qu'il y a ignorance des psychanalystes, et que cet enseignement a suppléé - c'est plus vrai maintenant que jamais - aux déficiences de l'enseignement officiel, non seulement de la psychiatrie et de la psychologie, mais aussi d'un certain nombre d'autres disciplines.

L'affinité entre la psychanalyse et l'ignorance s'est tellement avérée pour Lacan, que l'on peut considérer que ça n'a pas été, après tout, défavorable à la psychanalyse. Peut-être en viendrons-nous, à la fin de ce cours, à donner toute sa valeur au développement qu'il a en effet donné au fait qu'il n'était pas défavorable à la psychanalyse qu'elle ait recruté chez les ignorants et pas chez les savants. Que la position savante n'est pas propice à convenir à la psychanalyse, il faut le redire tous les jours. Mais il n'empêche que Lacan a conçu en même temps sa fonction, son rôle, comme celui de décrasser cette ignorance. Et nous, nous sommes sur ses pas. Nous sommes aussi à tenter de savonner notre ignorance. Ca nous sert, dans la psychanalyse, de savonnette à vilains.

S'il y a une ignorance à décrasser concernant spécialement le psychanalyste de l'Ecole, concernant la *Proposition* sur la passe elle-même - et Lacan l'indique dans cette *Proposition* même -, c'est l'ignorance concernant la fonction du zéro. Il le dit: dissiper *"la confusion du zéro"*. Pour accéder aux modalités du non-savoir, il est en effet nécessaire de faire porter d'abord l'accent sur le *non*, de ne pas rester ignorant quant au *non*, et, sans aller jusqu'à dire que la négation n'existe pas, se rendre attentif aux modalités de la négation. C'est donc à titre propédeutique d'introduction à la question, que nous pouvons tenter de broder un petit peu sur les distinctions très précises que Lacan nous invite à faire quant à la négation.

Il y a, proposée par Lacan, une table du *non* qui se déploie sur trois oppositions binaires, et dont nous pouvons essayer de faire notre profit à titre propédeutique. Cette table, la voici.

Nous avons, premièrement, l'opposition du vide et du rien. Deuxièmement, nous avons le trait, *"repère pour la mesure"*, et *"l'élément neutre du groupe logique"*. Troisièmement, nous avons *"la nullité de l'incompétence"* et le *"non marqué de la naïveté"*. Le *non* serait marqué de la naïveté.

Il est remarquable que cette table du *non*, qui est destiner à dissiper la confusion sur le zéro, porte tout entière sur le non-savoir. Elle porte presque tout entière sur le non-savoir, et c'est elle que Lacan nous donne comme essentielle pour l'enseignement du *gradus*, c'est-à-dire essentielle pour ce qui intéresse en particulier la passe. Même si on prend ça comme propédeutique, ça conserve donc toute son importance.

Essayons de nous orienter dans ces trois binaires, et commençons par le dernier qui paraît quand même le plus facile, puisqu'il est un peu teinté de psychologie.

Quelle est la différence - elle peut être sensible dans la langue - entre l'incompétence et la naïveté qui sont deux modes du non-savoir? Quand dit-on de quelqu'un qu'il est nul? - ce qui est une façon de dire que c'est un zéro. C'est là quelqu'un dont la valeur est ramenée au plus bas. C'est à distinguer tout de même du *moins que rien*. Le *nul* n'est pas *le moins que rien* - ce dernier étant en quelque sorte un jugement de valeur morale, tandis que le *nul* vise un sujet dans sa compétence, c'est-à-dire un sujet en tant qu'il a à savoir. Saisissons-là que quand Lacan parle de ce que le psychanalyste a à savoir, de ce qu'il doit savoir, ça concerne la compétence psychanalytique. On dit donc d'un sujet qu'il est nul quand il a à savoir et qu'il ne sait pas. Un certain savoir est attendu à sa place, dont le sujet devrait avoir la connaissance, la maîtrise, la compétence, mais, à la place où il devrait y avoir quelque chose, il n'y a rien. Le *il est nul* vise toujours, disons, un certain *savoir y faire*, un *savoir y faire* qu'on attend précisément d'une formation. C'est pourquoi un professeur peut dire de ses étudiants qu'ils sont tous nuls. Ca concerne la formation en tant qu'elle a à produire une compétence. Ce qui est à l'horizon de la question, c'est bien le contenu et le statut de la compétence psychanalytique. Ca indique que ce n'est pas du tout une question qui est négligée ou gommée par Lacan. Il y a bien pour lui la notion d'une compétence psychanalytique. C'est ça que veut dire que le psychanalyste a à savoir.

Et la naïveté? La naïveté, c'est aussi ce qu'on impute à un sujet, à un sujet qui ne sait pas. Mais remarquons que, à la différence de l'incompétence, la naïveté n'est pas dépourvue d'une certaine positivité. C'est sans doute du non-savoir, mais en tant qu'attaché à l'attitude de ne pas préjuger. On dit *naïf* le sujet qui n'est pas déjà rompu à un certain domaine de l'expérience, qui n'est pas déjà fait à la dialectique de ce domaine de l'expérience, et qui à l'occasion peut se laisser prendre à un certain nombre de ses phénomènes sans en connaître par avance le caractère illusoire. D'où le roué - c'est-à-dire celui qui est rompu à ce domaine - peut reprendre le naïf en lui adressant un *tu es trop naïf et l'expérience faite te déniaisera.*

Je dis qu'il y a dans la naïveté une positivité qui n'est pas présente dans l'incompétence. On voit bien, par exemple, que cette naïveté est la condition même de l'attitude phénoménologique, qui consiste précisément à ne pas préjuger, par un savoir acquis par avance, de la façon dont les phénomènes se présentent et se développent, mais qui consiste au contraire à les recevoir, à les accueillir tels qu'ils se présentent et comme pour la première fois. A cet égard, on peut dire que la phénoménologie, par exemple au sens de Husserl, est une méthode. C'est la méthode qui a été celle de Lacan dans ses commencements pour appréhender l'expérience analytique. C'est même à partir de cette attitude phénoménologique que lui est apparue manifeste l'importance de la fonction de la parole dans la psychanalyse. La phénoménologie est bien cette naïveté de départ qui a permis de saisir que c'est de ça qu'est tissé l'expérience analytique. La naïveté, c'est une méthode. En tout cas, il y a une naïveté qui est de méthode, et qui est donc un non-savoir opératoire: ne pas plaquer sur les phénomènes des significations déjà constituées, mais recevoir ces phénomènes eux-mêmes.

C'est en quoi le naïf n'est pas nul. C'est même incompatible de dire de quelqu'un qu'il est naïf et nul. En cela, le naïf est bien, comme le dit Lacan, le *non marqué*, c'est-à-dire celui qui fait l'effort de ne pas être marqué par avance par les effets du domaine à considérer. La naïveté est une ouverture, une ouverture qui se prête pour les inscriptions postérieures. En cela, le conseil freudien à l'analyste, celui de prendre chaque patient comme si c'était le premier, peut être mis sous la rubrique de la naïveté méthodique. C'est une invitation à l'analyste de se présenter dans l'expérience comme un *non marqué*. Le *non marqué* est donc à distinguer du nul. Disons que c'est une naïveté compétente, une naïveté compétente qui est attendue de l'analyste.

Dans la mesure où la passe s'efforce de saisir l'analyste d'avant l'amnésie de son acte, dans la mesure où elle s'efforce de saisir, à la limite, l'analyste avant qu'il se précipite dans la pratique analytique, on peut dire qu'elle vise à consacrer un analyste naïf, à saisir l'analyste dans sa naïveté. Ce terme revient à la fin de la *Proposition*, quand Lacan, discrètement, évoque deux fins d'analyse, et que, pour l'une il évoque ce qu'elle présente de naïveté. Même là où nous sommes, c'est-à-dire dans des exercices propédeutiques sur les chemins de Lacan, on voit qu'il s'agit de savoir en quel sens le sujet, le sujet précisément au comble de son information due à son expérience analytique, je ne dirai pas *retrouve* mais

acquiert une naïveté d'un type nouveau à la fin de l'analyse. C'est même en quelque sorte cette naïveté qui doit être saisissable dans la communication de la passe, cette naïveté nouvelle-née, si je puis dire.

Ca fait que le zéro de l'incompétence et le zéro de la naïveté ne sont pas du tout pareils. Le zéro de l'incompétence, c'est celui que vous manifeste à l'occasion le professeur qui vous rend votre copie avec un zéro, en vous disant que c'est nul. Le zéro de la naïveté, c'est un zéro de ce qui est encore à venir, qui signale ce qui est encore à venir. C'est un zéro d'ouverture. C'est en quoi on pourrait même défendre que la pratique de l'analyste est marquée au coin de la naïveté. La question *qu'est-ce que vous voulez dire par?*, qui traduit cet *x* amené par l'analyste dans l'expérience, on pourrait dire qu'elle est une formulation simplette, qu'elle est une question naïve. Mais c'est simplement la question de celui qui ne sait pas par avance. Par là, c'est bien Socrate qui est le naïf roué, le naïf méthodique, et qui par sa naïveté déjoue les roueries des roués. Au comble de la naïveté, il se démontre le roué des roués. C'est une certaine façon de faire la bête.

La naïveté méthodique fait partie de la position de l'analyste. C'est d'ailleurs ce qui, à l'occasion, permet de lui faire rétorsion, c'est-à-dire permet à l'analysant de retourner cette naïveté méthodique en imputation d'incompétence, retourner un *tu ne sais pas* à l'analyste: *tu ne sais pas ce que j'ai, tu ne sais pas comment me guérir, tu ne sais pas ce que je dis, tu ne sais pas m'empêcher de répéter.* A cet égard, ce *tu ne sais pas*, qui est un retournement de la naïveté en incompétence, c'est déjà une formulation, sur le mode négatif, du sujet supposé savoir, puisque qu'il ne peut se formuler que sur le fond d'un *tu devrais savoir*. C'est donc bien le sujet supposé savoir qui sert de mesure dans cette imputation d'incompétence.

Continuons notre propédeutique du *non*, et prenons la deuxième opposition que Lacan nous propose, celle du trait, du trait comme repère de la mesure, et de l'élément neutre.

Comment essayer de saisir cette opposition? Pour le trait comme repère de mesure, pensons au thermomètre. Là, il y a bien un zéro de la mesure. Mais qu'est-ce que c'est que ce zéro? Le zéro du thermomètre, c'est un trait. C'est un trait qui n'est rien de plus qu'un repère, en ce que, une fois qu'il est fixé, il permet de savoir si on est dans le plus ou dans le moins. Il y a, après tout, un certain arbitraire dans ce zéro. Même notre zéro thermique est plutôt approximatif. Le zéro comme repère de la mesure peut être éminemment variable. Par exemple, quand on s'occupe de la croissance ou de la décroissance en économie, quand on vous dit que pour l'année 1989 le déficit a crû de tant pour cent, on prend comme repère ce qui a été le déficit de l'année d'avant. C'est par rapport à l'année d'avant qu'on peut mesurer le déficit, la quantité de déficit supplémentaire qu'on a réussi à accumuler pendant l'année suivante. Nous avons là un zéro de repère qui est éminemment mobile, qui n'est pas du tout le zéro absolu - zéro absolu que l'on fixe d'ailleurs, quand il s'agit de la thermie, tout à fait ailleurs que là où il figure sur le thermomètre d'usage courant. Nous avons donc un zéro de mesure qui n'est rien de plus qu'un repère pour une évolution.

Il en va autrement du zéro comme élément neutre. Il en va autrement de l'élément neutre en tant que tel. Pour le zéro comme élément neutre, il suffit que nous pensions à la composition de l'addition ou de la soustraction en arithmétique. Qu'est-ce qu'on constate concernant ce zéro? C'est que n'importe quel nombre que l'on compose avec zéro par le biais de l'addition ou de la soustraction - je vous représente là l'arithmétique comme un groupe -, a pour effet qu'on retrouve le nombre de départ. C'est ce qui permet de dire que le zéro est, en arithmétique élémentaire, un *élément neutre* pour l'addition et la soustraction. Quand il est composé par le biais de l'addition et de la soustraction, il ne change rien à l'élément de départ:

1 + 0 = 1

1 - 1 = 1

Ce n'est pas là une propriété qui ne vaut que pour le zéro. Si vous vous occupez de la multiplication, le zéro a un effet tout à fait spécial sur les nombres, puisqu'alors on retrouve zéro à tous les coups. C'est le un qui, par rapport à n'importe quel nombre, est l'élément

neutre pour la multiplication. S'agissant de la multiplication, l'élément neutre, ce n'est plus zéro mais un. Il y a un terme précis pour la propriété qu'a le zéro dans la multiplication, il y a un terme précis pour cette propriété qui fait que n'importe quel nombre composé avec zéro par le biais de la multiplication redonne zéro. C'est ce qu'on appelle *l'élément absorbant.* Zéro est absorbant pour la multiplication:

1 X 0 = 0

1 X 1 = 1

Je passe rapidement à la troisième distinction que propose Lacan. Là, il n'est évidemment pas question de mesure, de plus ou de moins, comme dans le trait repère de la mesure. Là, le critère, c'est de voir si c'est le même ou pas le même. Le critère concernant l'élément neutre, c'est qu'on retrouve le même élément à la fin de l'opération. Il n'est donc pas là question du plus ou du moins, mais, à proprement parler, du même ou pas. C'est d'ailleurs ce qui vaut le fait que Lacan oppose ces deux types de zéro: le zéro de la mesure qui sert au plus et au moins, et le zéro de l'élément neutre qui n'est pas lié intrinsèquement au chiffre 0, et qui, lui, n'est pas dans l'ordre du plus ou du moins, mais d'un *c'est le même ou pas le même.*

Nous allons maintenant finir notre propédeutique de la négation avec la distinction du vide et du rien. Quelle est la distinction du vide et du rien? Quelle est celle que nous pouvons inventer pour l'occasion? - puisque Lacan ne nous donne pas d'autres précisions. Quelle est la différence la plus simple à faire entre le vide et le rien? Je pose cette question à l'assistance. Ca peut-être distrayant. Y a-t-il quelqu'un qui a tout de suite une réponse sur la différence du vide et du rien?

X. - Le vide, ça se remplit.

Oui, d'accord.

- C'est un contenant.

Le vide est un contenant... Mais, pour cette différence du rien et du vide, est-ce qu'il faut prendre chaque terme séparément ou bien est-ce qu'il faut penser l'un par rapport à l'autre? C'est bien de prendre le vide comme un contenant, mais, à ce moment-là, il faut que le contenu soit rien. Ca fait que nous avons là une distinction tout à fait précise, n'est-ce-pas? Quand on parle du rien en tant qu'il est déterminé à sa place, quand on dit *il n'y a rien ici*, ça désigne le rien à sa place, dont Lacan a donné l'exemple avec le volume qui manque sur les rayonnages de la bibliothèque - ce qui veut dire qu'il reste encore la place. On peut, si l'on veut, faire du vide le nom de cette place elle-même, encore qu'il y ait une autre façon de le saisir, à savoir que le vide n'a pas de limites. C'est sans doute une autre façon de situer le vide et le rien. Le rien est essentiellement lié aux limites de la place, place où on constate ce rien, où on le formule, alors que le vide est une dimension sans limites.

Peut-être saisissons-nous, là, que quand Lacan, dans ce passage que je vous ai quasiment cité, évoque le cadre du savoir, il y a lieu de reconnaître l'articulation de la place et du rien, c'est-à-dire le rien comme fonction d'un cadre. De la même façon que nous avons cette équivoque sur le vide, nous en avons une sur le non-savoir, selon que l'on considère ce non-savoir comme de l'ordre du vide, abyssal et sans limites, où selon qu'on considère le non-savoir comme le cadre du savoir.

Remarquez bien que c'est à ça que s'attache précisément la définition logique que Frege a donné du zéro dans ses *Fondements de l'arithmétique*, en partant de ce qu'est un concept, c'est-à-dire une place où doivent s'inscrire des éléments. Sous le concept, qui est en quelque sorte le cadre, on constate qu'il n'y a rien, et c'est à ce moment-là qu'on met le nombre 0, pour indiquer qu'il ne tombe rien dans l'extension du concept, qu'il ne tombe rien dans cette zone:

Schéma 1

concept

0

C'est là le tour de passe-passe de Frege pour engendrer la suite des nombres entiers. Il part, si l'on veut, de rien du tout. C'est vraiment la création du monde. On a le concept, on attend quelque chose, mais il n'y a rien, et alors on écrit le nombre 0. Puis, dans cet univers de ce concept, nous allons faire figurer le nombre 0 comme un élément. Alors, à ce moment, nous pourrons dire que ça donne le nombre 1. Par ce tour-là, on passe du concept du 0 au concept du 1. Après, on n'a qu'à continuer: on refait la petite opération avec cette fois-ci deux éléments, le 0 et le 1, et on définit alors le concept du nombre 2. Et ainsi de suite:

Schéma 2

1 **2**

0 ____________ **0 1**

Nous avons, dans *Les Fondements de l'arithmétique* de Frege, une façon de rendre opératoire le rien. Le rien est rendu opératoire par cette imposition d'un cadre qui n'est rien d'autre que le concept même. C'est vrai qu'on ne part pas de rien du tout, puisqu'on part de ce concept donneur de place. S'il n'y avait pas le concept, sans doute qu'on serait dans le vide. Mais grâce au concept qui marque la place, on arrive à situer le rien, on lui donne son nom, et, aussitôt, il n'y a plus le rien mais le nombre 0.

Quand Lacan évoque, dans sa *Proposition*, une *"logique digne de ce nom"*, je pense qu'il pense à Frege, à la logique de Frege, celle qui précisément opère avec le rien, du moins pour fonder l'arithmétique. Au fond, Frege trouve le principe même d'une série signifiante, de la série signifiante des nombres entiers, qui ont l'air, comme par magie, de sortir tous de cette place vide. Au concept, c'est-à-dire rien, on donne le nombre 0, et ensuite, ce nombre 0 qui est un signifiant, on le prend comme le premier objet tombant sous le concept suivant. Tout repose sur le fait qu'on prend ce nombre, ce signifiant, comme un élément du lieu de l'Autre comme ensemble des signifiants. De là s'ensuit une série, et nous avons donc un rien logiquement opératoire.

A partir de là, on peut voir que Lacan nous a peut-être indiqué six façons d'aborder le non-savoir:

1) Aborder d'abord le non-savoir comme incompétence. C'est à quoi répond le chapitre à écrire sur ce que le psychanalyste doit savoir pour ne pas être incompétent, au premier rang de quoi Lacan nous propose en particulier ces distinctions du rien. Il nous propose certainement un savoir de la psychanalyse, un savoir de philosophie, mais surtout un savoir de la logique des riens.

2) Le non-savoir comme naïveté. C'est se garder de savoir à l'avance et c'est la condition même de l'expérience analytique. C'est ce qui fait à Lacan indiquer, à ce niveau-là, que la

psychanalyse doit être animée de *"la passion de l'ignorance"*. A ce niveau-là et pas au niveau où il s'agit de compétence et d'incompétence. Cette expression de *passion de l'ignorance* est explosive. Il faut savoir la mettre à son niveau, c'est-à-dire à son niveau opératoire. L'ignorance est opératoire comme naïveté méthodique et elle est embarrassante comme incompétence. La passion de l'ignorance n'est pas la passion de l'incompétence.

3) Le non-avoir comme vide. 4) Le non-savoir comme rien. Cette distinction du vide et du rien nous montre qu'il faudrait prendre au sérieux le mot de *cadre*, ce mot qu'on galvaude s'agissant de l'analyse: le *cadre analytique* dit-on, par quoi on pense traduire plus ou moins bien le *setting*, les règles qui encadrent l'expérience. On reproche d'ailleurs périodiquement à Lacan d'avoir modifié ce cadre. L'analyse est un cadre, le discours analytique est un cadre, et c'est bien ce qui permet de ranger le rien dans la série des objets *a*. Si Lacan a pu venir à ranger le rien comme un objet, il n'a pu le faire qu'en ayant au moins une petite idée de cette logique de Frege.

On trouverait, par exemple, dans les phénomènes de la clinique de l'hystérie, à illustrer, selon les témoignages mêmes du sujet, le passage du vide au rien. Nous avons un état subjectif qui est par le sujet lui-même indexé du vide - qui à l'occasion est traduit plus ou moins bien par *dépersonnalisation* ou *perte du sentiment de la réalité* - et qui trouve dans le cadre analytique à se déterminer comme un rien, et précisément comme insatisfaction. Ce n'est pas forcément sous ce mode-là que ça se présente. L'insatisfaction n'est pas un phénomène de l'hystérie. C'est précisément un phénomène de l'hystérie encadrée.

Par contraste, on pourrait aussi bien gagner dans la clinique de la psychose, en marquant comment ce que nous appelons une forclusion, c'est-à-dire un rien à la place d'un signifiant qui est le Nom-du-Père, un rien à la place d'un signifiant supposé devoir se rencontrer à une place où il manque. Cette forclusion, soit la présence d'un rien à sa place, se traduit à l'occasion par une expérience du vide comme sans limites. C'est bien là ce qu'on peut relever d'une caractéristique que nous attribuons au signifiant du Nom-du-Père, qui est bien sûr un signifiant comme les autres, mais qui est en plus le signifiant-cadre, celui à partir de quoi il y a cadre.

Ca donne à considérer la question de savoir dans quelle mesure le Nom-du-Père est le cadre du savoir. Il est peut-être si bien le cadre du savoir, que, à rester sous la domination du Nom-du-Père, on ne peut nullement inventer du savoir. C'est bien ce que Lacan, dans sa *Proposition* et dans la suite, laisse entendre: il faut peut-être passer au-delà de ce signifiant-cadre pour élargir un petit peu le cadre du savoir.

5) Le non-savoir comme mesure, comme zéro de la mesure. Pourquoi, en effet, ne pas faire place à la mesure dans l'expérience analytique? C'est en tout cas ce que Lacan évoque pour la fin de l'analyse, à savoir qu'on puisse noter ses degrés. Mais sans s'avancer jusque-là, on peut s'en tenir à la place évidente qu'a la mesure dans l'usage courant concernant la psychanalyse, à savoir qu'il est certain que, de fait, on évalue les résultats de la thérapie, et que le *je vais mieux* ou le *je vais moins bien*, et à l'occasion cette estimation même de la part de l'analyste, n'est pas absent de la considération de l'analyse. Il y a bien une mesure à l'oeuvre, même si elle peut être questionnée. Par exemple, on peut prendre comme mesure la séance d'avant, ou le mois d'avant, voire l'état du sujet quand il est arrivé en analyse, et qui, à l'occasion, sert au sujet lui-même de mesure, de repère de mesure pour savoir qu'il va par exemple beaucoup moins bien qu'au début de son analyse.

6) L'élément neutre. Je ne vais indiquer ce dont il s'agit que rapidement, mais on pourrait faire beaucoup avec cet élément neutre. L'élément neutre, ça donnerait d'abord une autre allure à la neutralité de l'analyste. On peut concevoir la neutralité de l'analyste sur le fond de l'élément neutre, comme étant réglée par cette notion, à savoir qu'il importe que l'analyste ne change rien, s'efforce de ne rien changer à la chaîne signifiante quand il se compose avec elle. A s'ajouter aux signifiants, il fonctionne comme un élément neutre, pour mettre en valeur le signifiant sans le modifier. On pourrait dire que c'est son ascèse, dans la mesure où il n'a pas à imposer ce qui fait pour lui valeur ou idéal, par exemple dans le registre de l'éthique. Il s'agit qu'il soit élément neutre, non pas dans l'arithmétique, mais dans l'éthique.

Mais on a alors la surprise de devoir essayer de rendre compte du fait que la tendance de toute analyse, en tout cas selon Lacan, est la transformation du sujet en analyste. Comment alors articuler le fait que l'analyste soit bien un élément neutre du point de vue de l'éthique

dans le cours de l'analyse, et qu'à la fin de l'analyse il se transforme en quelque sorte en élément absorbant, et fonctionne comme le zéro dans la multiplication? Surprise: le résultat de l'opération, c'est un analyste! On pourrait, dans les lois de cette propédeutique, parler de cette transformation de l'élément neutre en élément absorbant, selon qu'on considère le cours de l'analyse ou sa fin. A cet égard, ce qui se révèlerait, c'est précisément un changement de position dans le groupe logique, un changement de position de l'élément analyste. Pourquoi est-ce que ça ramène à l'analyste? Pourquoi est-ce que cette ascèse de l'abstention, de la neutralité, se conclut, comme résultat de la composition, par un analyste?

J'ai dit que je prenais le commentaire que je viens de faire de cette table du *non* comme un exercice propédeutique à la question du non-savoir. Je vais prendre maintenant l'autre côté de l'expression *non-savoir*, c'est-à-dire *savoir*. On a commenté *non*, et on va commenter maintenant *savoir*. Et puis après - je ne dis pas qu'il faut toujours faire comme ça - on commentera *non-savoir*.

Comment s'introduit la question du savoir dans la théorie psychanalytique? On pourrait dire que nous le rencontrons avant tout, dans notre table, au niveau de la compétence, au niveau d'une articulation entre la compétence et la naïveté, et où on pourrait même dire que la plus haute compétence est la compétence de naïveté. C'est d'ailleurs ainsi qu'on pourrait traduite l'inter-titre de Lacan: "Ce que le psychanalyste doit savoir: ignorer ce qu'il sait." Le comble de la compétence, c'est la naïveté.

Mais je laisse de côté les variations que l'on peut faire là-dessus, puisque, si on va au plus radical de ce que Lacan a amené sur la question, on voit que le savoir s'introduit au niveau de l'inconscient, pour rendre compte de l'inconscient. Je laisse en suspens l'idée que la psychanalyse serait d'avoir une compétence quant à l'inconscient. Il y a quelque chose qui nous choque dans l'idée d'une compétence quant à l'inconscient. On voit bien là pourquoi il vaut mieux une naïveté quant à l'inconscient. C'est aussi pour ne pas avoir une mauvaise surprise.

Il y a une idée que l'on pourrait avoir concernant l'inconscient, étant donné la négation qui figure dans le mot même d'*inconscient*. C'est une notion qui est amenée par Freud avec une négation, et quand Lacan nous invite à nous y connaître en négation, ce n'est pas seulement pour qu'on s'y connaisse en non-savoir, mais davantage pour qu'on approche comme il faut la notion d'inconscient. D'ailleurs, le premier écrit qui suit sa *Proposition*, et qui s'appelle *Méprise du sujet supposé savoir*, commence par la question: *Qu'est-ce que l'inconscient?* Jusqu'à Lacan, puisque Freud ne l'avait pas explicité ainsi, on a pensé que l'inconscient était du non-savoir, que c'était même du non-savoir par excellence, que dès qu'il y avait vraiment du non-savoir, on pouvait y chercher de l'inconscient. Pourquoi pas? Pourquoi pas, dans la mesure où l'inconscient, c'est quand je ne peux pas dire *je sais*. Ca suppose alors le principe implicite qu'il y a savoir quand je peux dire *je sais*. On peut considérer que l'énoncé *je sais* est la condition du savoir.

De fait, quand tel logicien de logique modale - ça a été très à la mode dans les années 60 et ça continue - ne raisonne pas seulement sur des propositions apodictiques, du style 2 + 2 = 4 ou 2 + 2 = 5, c'est-à-dire simplement entre vrai et faux, ainsi que l'apprend le b-a ba de la logique, mais raisonne sur des propositions qui mettent en jeu le savoir, et donc entreprend une logique du savoir, ça prend quelle forme? Ca prend la forme d'un *je sais que* ou d'un *je ne sais pas que*. Vous avez des traités entiers pour considérer cette modalité qu'on donne aux propositions logiques quand on les rallonge d'un *je sais que*, en opposant par exemple la modalité du *je sais que* à la modalité du *je crois que*.

Une des références de Lacan, dans ces années-là, c'était le logicien Hintikka, dont le premier ouvrage retentissant, à la fin des années 50, s'appelait *Knowledge and Belief*, *Savoir et croire*, ou *Connaître et croire* - il n'y a pas en anglais la distinction bien utile que nous avons en français entre *savoir* et *connaissance*. Eh bien, dans cet ouvrage de logique modale, vous avez, à partir du *je sais que* et du *je ne sais pas*, le traitement du *knowledge*, le traitement du savoir comparé à la modalité de la croyance, et le logicien arrive à tirer quelques résultats logiques de cette comparaison, avec quelques difficultés, du genre: *est-ce que je peux dire: je ne sais pas que je crois? On peut certainement dire: je crois que je ne sais pas, etc.* Vous voyez que ça se prête à un certain nombre de jeux du signifiant.

Autrement dit, dans cette perspective, *je sais* est la condition du savoir, et si on essaye d'y mettre un *je crois*, ça devient alors assez problématique. De telle sorte que ce qui apparaît, c'est que si *je sais* est la condition du savoir, la conséquence est qu'alors je peux l'enseigner et que c'est peut-être même la preuve du savoir que je puisse l'enseigner. C'est dans ce fil-là, dans le fil où on s'imagine pouvoir enseigner, que Lacan a pu dire qu'il faut remettre cette proposition à sa place pour bien l'entendre, à savoir que l'enseignement pourrait être fait pour faire barrière au savoir. Il se pourrait bien, en effet, que tout savoir ne se réduise pas à ce savoir dont je peux dire que je le sais, et donc que tout savoir ne se réduise pas à ce savoir que je peux enseigner.

Dans ce fil, Lacan fait même objection à ce qu'on en prenne son discours comme un enseignement. Ca nous inviterait à réviser notre syntagme figé d'*enseignement de Lacan*. On pourrait dire, bien sûr, *le discours de Lacan*, mais comme un peu plus tard il a donné un sens tout à fait déterminé au mot *discours*, on n'a pas pu se servir de ce mot non plus. On s'est donc trouvé un peu à court pour désigner, comme il l'aurait peut-être dit lui-même, *le blabla de Lacan,* ou *le jaspinage de Lacan.* Ca aurait paru, dans la bouche d'autres que lui-même, un peu surprenant, et on s'est donc, malgré cette objection, rabattu sur *l'enseignement de Lacan.*

Si on considère que *je sais* est la condition du savoir, on pourrait partir de ce que l'inconscient serait du non-savoir. Mais on peut précisément dire que nous devons à Lacan d'avoir élargi et même transformé la notion du savoir, en rendant le savoir indépendant de la condition du *je sais*. C'est ainsi qu'il s'est ouvert la possibilité de définir l'inconscient comme savoir, comme un savoir, au lieu de le définir, ainsi que ça avait toujours été fait, comme un non-savoir. C'est alors définir l'inconscient comme un savoir où précisément il n'y a pas le *Je:* un savoir où je me retrouve pas, un savoir qui ne me provoque pas à la représentation que dans ce savoir j'y suis, que je m'y égale, mais, au contraire, que je ne sais pas que j'y suis impliqué, et qu'il me dépasse. D'où la définition lumineuse de Lacan, à savoir que dès que l'on renonce à définir l'inconscient par le non-savoir ou comme un non-savoir, la dimension de l'inconscient est alors *"quelque chose qui se dit"*. Je donne là la définition de Lacan qui suit sa *Proposition: "Quelque chose qui se dit, sans que le sujet sache ce qu'il dit."* On pourrait dire, avec toutes les précautions du monde, que c'est là le critère de l'inconscient, l'inconscient défini comme un savoir dépassant le sujet. On peut dire que lorsqu'on arrive à cette simplicité, on constate que c'est tout simplement ce que le fait de l'interprétation analytique implique. Nous pouvons écrire alors ce schéma qui situe le dit au dessus de la barre et le savoir en dessous:

dit
----
savoir

On peut dire, certes, que ce n'est qu'au terme d'un certain parcours que Lacan a défini l'inconscient comme savoir, et que l'on ne manque pas d'écrits antérieurs, antérieurs aux années 60, où le savoir n'est pas si bien traité. Par exemple, page 358 des *Ecrits*, Lacan invite l'analyste à *"reconnaître en son savoir le symptôme de son ignorance"*. Ca suppose une mise en place tout à fait différente. C'est comme si, à cette date de "Variantes de la cure-type", dans ce texte qui suit le *Séminaire I*, est déléguée au savoir la fonction que nous avons vue tout à l'heure être accordée à l'enseignement par rapport au savoir. Cette distinction qu'implique la position du savoir comme symptôme de l'ignorance, suppose, de part et d'autre de cette barre qui incarne le refoulement, que le savoir soit symptôme comme retour du refoulé, et que ce qui est à proprement parler refoulé, c'est la vérité. Vous avez de très nombreux écrits de Lacan qui reposent sur ce schéma, et qui font de l'inconscient une vérité, voire la vérité ou le lieu de la vérité, et du savoir la censure de la vérité:

savoir (symptôme comme retour du refoulé)

----
vérité (refoulé)

Disons que la définition socratique de l'analyste s'accorde avec ce schéma-là, puisque c'est d'une certaine mise en cause du savoir comme reçu, du savoir admis, qu'on peut attendre l'éclair de la vérité. Disons aussi que cette mise en place chez Lacan est équivalente à celle que plus tard vous trouverez sur le mode de l'enseignement en tant qu'il fait barrière au savoir:

enseignement
----
savoir

Mais ici, avec la *Proposition*, l'inconscient est défini comme savoir. Vous avez, dans le cours de l'élaboration de Lacan, comme une oscillation dans la définition de l'inconscient, qui est tantôt défini comme vérité opposée au savoir, et tantôt comme savoir opposé à un autre terme: le dit, l'enseignement, etc. Cette difficulté-là, qui est propre à la théorie analytique, c'est celle que Lacan a tenté de résoudre dans son schéma du discours analytique, où il arrive à conjoindre les termes de savoir et de vérité, en nous proposant une construction où le savoir est à la place de la vérité. C'est un savoir mais qui permet des effets d'interprétation.

Je ne voudrais quand même pas négliger ce qui chez Lacan est certainement un éloge du non-savoir, en particulier dans ce schéma où *savoir* est au-dessus de la barre et *vérité* en dessous. Ca laisse place à un éloge du non-savoir, du non-savoir en tant que la forme la plus élaborée du savoir. Non pas l'incompétence mais la compétence suprême. Au point que la formation analytique puisse être considérée comme une formation au non-savoir, et le savoir être lié à la fermeture de l'inconscient comme vérité. Si bien que, encore dans "Variantes de la cure-type", Lacan pose que *"l'analyse progresse essentiellement dans le non-savoir"*. On peut dire que c'est ce qui dans l'analyse ferait sa place à la "docte ignorance".

Je m'apprêtais à m'avancer dans la docte ignorance en me référant spécialement à ce qui a été traduit assez récemment de Nicolas de Cues, non pas son traité *De la docte ignorance*, mais ses *Lettres aux moines de Tegerri* de 1452. Comme il est trois heures et demie, je remets ça à la semaine prochaine.

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
XIX - COURS DU 2 MAI 1990

J'ai commenté, la dernière fois, une transformation, celle qui fait passer du rapport entre savoir et vérité - écrits de part et d'autre d'une barre - à une formule sensiblement différente, puisque c'est cette fois-ci sous la barre que se trouve inscrit le savoir, tandis que sur la ligne supérieure est inscrit le dit - le mot d'*enseignement* ou celui d'*énoncé* convenant aussi bien :

$$\frac{\textbf{savoir}}{\textbf{vérité}} \qquad \frac{\textbf{dit}}{\textbf{savoir}} \qquad \frac{\textbf{enseignement}}{\textbf{savoir}} \qquad \frac{\textbf{énoncé}}{\textbf{savoir}}$$

J'ai présenté cette transformation dans la suite d'un effort pour essayer d'apprendre quelque chose de cette proposition de Lacan, que je vous rappelle pour garantir que c'est dans le cadre de cette proposition que nous avançons:

Ce que le psychanalyste a à savoir, peut être tracé du même rapport "en réserve" selon lequel opère toute logique digne de ce nom. Ca ne veut rien dire de "particulier", mais ça s'articule en chaîne de lettres si rigoureuses qu'à la condition de n'en pas rater une, le non-su s'ordonne comme le cadre du savoir.

Il y a dans le texte une faute d'impression, puisque le mot *chaîne* est au singulier alors que *rigoureuses* est au pluriel. Comme je ne crois pas que ce soient les lettres qui sont rigoureuses, il convient de rétablir un *s* au mot *chaîne.*

Cette proposition répond à un déplacement de définition de l'inconscient, qui va de l'inconscient défini comme vérité du sujet à l'inconscient défini comme savoir. Est là marqué un déplacement qu'il faut exactement mesurer pour avoir chance de s'y retrouver dans cette affaire du non-savoir. Lacan a pu en effet définir l'inconscient comme la vérité qui parle, disant exactement que Freud est celui *"qui a su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler"*. C'est page 868 des *Ecrits* que vous trouvez cette formule de Lacan, mais on peut cependant dire que tous ses développements subséquents vont au-delà de cette formulation, la mettent en cause, et questionnent l'identification ou l'équivalence de l'inconscient et de la vérité. Ces développements trouvent leur assise sur une définition qui peut paraître exactement opposée, celle de l'inconscient comme savoir. Il y a là une imbrication, une complication qui n'est pas facilement soluble par un ordonnancement chronologique, selon lequel une formulation surclasserait l'autre. Ce qui dans cette transformation est en débat, est beaucoup plus essentiel et ne permet pas de dire qu'on en soit sorti.

Commençons par animer un petit peu le premier versant du problème, celui où l'inconscient défini comme vérité met en question le savoir, la fonction du savoir. D'une certaine façon, quand on revendique pour le non-savoir, on s'inscrit dans ce registre-là. On peut même aller jusqu'à dire que le fait qu'on ait fait slogan du non-savoir dans la psychanalyse, et ce du vivant de Lacan, n'a pas joué pour rien dans ce déplacement théorique de Lacan. Même si sa motivation ne se réduisait pas à cela, la définition de l'inconscient comme savoir a tout de même été posée comme un garde-fou à l'endroit d'une théorisation hystérique de la psychanalyse. L'hystérisation technique du sujet dans l'expérience a en effet une propension à miner l'élaboration de la théorie analytique. Je crois que l'on retrouve, dans les *Ecrits* de Lacan, la trace de ce qui, au moins en partie, a motivé pour lui ce déplacement d'accent, et qui a repoussé assez longtemps le thème du non-savoir de l'avant-scène, l'a fait entrer dans les coulisses, d'où il a périodiquement tendance à ressortir.

La notion de l'inconscient défini comme vérité fait du savoir de l'analyste le symptôme de son ignorance, c'est-à-dire précisément de son ignorance de la vérité de l'inconscient. A

partir du moment où l'inconscient est assimilé à la vérité, on peut dire que la vérité refoulée fait retour comme savoir, et que c'est un retour qui, du même coup, la maquille, la dénature, la voile, la dissimule. De telle sorte que c'est de là, en fait, qu'on s'autorise à interroger tout savoir quant à sa vérité, et précisément qu'on dénie la vérité au savoir quelconque. Le savoir est en lui-même un non-rapport à la vérité, il fait figure de bâillon de la vérité. C'est pour museler la vérité que le savoir est venu au monde, qu'il est distribué, contrôlé, étalonné. A cet égard, tous les appareils d'enseignement pourraient être tous traités de la même façon, c'est-à-dire comme autant de refoulements de l'inconscient.

Cette vue peut avoir sa pertinence à l'âge de la science, si on se représente cet âge comme une prééminence du savoir. C'est au point qu'on pourrait alors présenter la psychanalyse comme recherche et comme débridement de la vérité refoulée, et même comme une voie de salut pour l'humanité. Si les politiques voulaient bien s'analyser, et les scientifiques également, et pourquoi pas les professeurs et tous ceux qui sont établis sur du savoir, peut-être que ça les conduirait à une position de renoncement à l'endroit d'un savoir dont, après tout, on n'a pas tort d'attendre le pire. Dans ce contexte, la psychanalyse apparaîtrait comme une voie de salut pour l'humanité.

Mais cette revendication de la vérité contre le savoir est un lieu commun qui peut être retrouvé tout au long de la pensée occidentale, qui peut même être pratiqué et pris au sérieux par le relais de la pensée orientale, et donné ainsi en exemple à un Occident affairé dans la recherche du savoir. Ce lieu commun, c'est la suspicion portée sur le savoir au nom de la vérité. La vérité serait éludée par tout savoir en tant que tel. Nous avons là ce lieu commun de la critique du formalisme du savoir, de son caractère abstrait, déconnecté de la réalité vivante - savoir livresque et qui se peut acquérir par automatisme, par des méthodes pédagogiques qui en elles-mêmes brident, maîtrisent, dominent le sujet dans sa vérité.

Il faut dire que dans la critique par Lacan de l'Institut de Psychanalyse créé en France en 1953 - avec notion d'un cursus de formation, avec contrôle à la clef -, on retrouve les échos de cette critique traditionnelle du savoir formel et abstrait au nom de la vérité. Les textes les plus enthousiastes de Lacan concernant la fonction de la vérité datent de cette époque-là, datent de la polémique menée contre la formalisation de la formation psychanalytique. Il faut même dire que ça continue jusqu'à aujourd'hui, et que ça trouve évidemment à s'assurer et à se fonder dans la pratique analytique elle-même, dans *l'expérience* analytique, comme nous disons, pour marquer qu'on ne sait pas à l'avance, pour marquer que cette expérience, il faut la faire, et qu'elle s'abstient dans l'ensemble de prendre la tournure de l'endoctrination que serait l'imposition d'un savoir préalable. Quand elle ne s'en abstient pas, elle est critiquée à ce titre.

On peut critiquer en effet, comme étant un effet d'endoctrination ou comme étant une dénaturation de l'expérience analytique - qui devrait se manifester dans son ouverture à une vérité imprévue, à une vérité à venir - tout ce qui apparaît dans tel ou tel cas publié d'un analyste. Il est classique, chez les psychanalystes internationaux de l'IPA, de reprendre les cas freudiens, par exemple celui de l'homme aux rats, et de critiquer, dans la pratique de Freud lui-même, l'endoctrination du sujet à laquelle il se serait livré, à savoir, par exemple, communiquer au sujet un certain nombre de connaissances, d'élaborations théoriques, dont les malins d'aujourd'hui considèrent qu'il n'y a pas lieu de les présenter ainsi au patient. A quoi d'ailleurs, dans la même veine, Lacan répond que ces formules que Freud pouvait transmettre au patient, n'étaient justement pas, à cette date, du savoir déjà là, et que si Freud pouvait se livrer à ce qui nous paraît être, à nous, endoctrination, c'est dans la mesure où pour lui, et pour le patient, il ne s'agissait nullement d'un savoir acquis et déjà mâché, mais que ces formules avaient valeur de vérité, puisque Freud était dans le temps même de les inventer, dans le mouvement même de l'invention de la psychanalyse.

Il apparaît déjà qu'il n'est pas simple de répartir, en deux classes extérieures l'une à l'autre, ce qui serait de l'ordre de la vérité et ce qui serait de l'ordre du savoir. Savoir et vérité ne se laissent pas répartir en deux classes, puisque ce qui, au moment naissant, se présente comme vérité, devient savoir en s'enregistrant et en se déposant. Lorsque la vérité dépose ses armes, elle s'enregistre comme savoir. C'est un mouvement que l'on peut constater, ne serait-ce que dans l'histoire de la science. Il y a une extraordinaire implication subjective qui est nécessaire au temps de l'invention, et qui ensuite se distribue aux enfants des écoles d'une façon tout à fait automatique. Songez à la théorie des ensembles au moment de sa naissance, à ce qu'elle a coûté subjectivement à son inventeur, aux combats

que cette vérité nouvelle a comportés. Si vous comparez ça à la façon dont c'est maintenant transmis aux petits, vous saisissez qu'il y a là un facteur temps qui opère.

Ce facteur temps, on va le retrouver un peu plus tard. Il faut en effet bien voir que l'essentiel de la polémique psychanalytique - là où vraiment elle se déchaîne - concerne le temps. Il y a une affaire, une affaire tout à fait spéciale, à prendre en compte entre la psychanalyse et le temps, et qui va de la fameuse durée des séances jusqu'à la durée totale d'une analyse. C'est là une question qui mérite d'être posée: qu'est-ce que le temps dans la psychanalyse?

Si nous restons sur le registre du savoir et de la vérité, nous avons une définition très simple de ce non-savoir qui fait notre thème, c'est-à-dire: *la vérité est non-savoir.* Ca fait que l'on peut dire que la vérité ne s'apprend pas. On peut, d'une certaine façon, soutenir que l'analyste ou l'analyse ait à apprendre au sujet à dire la vérité, mais ça ne passe pas par une pédagogie. Apprendre à dire la vérité ne passe pas par une pédagogie. C'est ce qui, à l'occasion, peut faire d'emblée limite à l'expérience analytique. Quand Lacan rappelle les conditions d'éthique qui peuvent être celles de l'analysibilité d'un sujet, ça porte de façon tout à fait élective sur les rapports du sujet et de la vérité.

Restons-en à ce que la vérité ne s'apprend pas. Ca ne s'apprend pas, mais, à l'occasion, ça se prophétise. En tout cas, ça se profère. La vérité semble passer par la bouche de celui qui profère et sans pour autant lui appartenir. Il y a des grandes figures classiques de ces proférations de la vérité connexes à une dépossession du sujet. C'est précisément au moment où le sujet lui-même ne s'appartient plus, ne se maîtrise plus, que la vérité peut être supposée se dire par sa bouche. On peut dire que c'est de toujours qu'ont été connues les affinités de la vérité et de l'inconscient. C'est de toujours qu'on a pu constater que puisse être nécessaire une baisse des fonctions de contrôle - à l'occasion provoquée artificiellement par l'ingestion d'un certain nombre de substances, comme le vin lorsqu'il s'agit du banquet, ou provoquée par des conditionnements physiques destinés à conduire le sujet dans des zones un peu indécises de la conscience de soi - pour que, sur les lisières de l'inconscience, la vérité puisse fulgurer. Ca fait que la vérité apparaît de toujours comme un manque au savoir. Elle peut, à l'occasion, prendre la forme de tous les personnages supposés extérieurs au savoir, que ce soit la femme ou l'enfant, etc. Ca met donc à l'horizon la notion paradoxale - mais c'est ce qui a l'air d'être le plus intéressant - d'un savoir sur la vérité.

Ne serait-ce qu'à partir de là, on peut dire que le mouvement de recherche de Lacan va dans le sens de formuler ce que pourrait être un savoir sur la vérité, et que ce qu'il a baptisé *passe* au moment de la fin de l'analyse, n'est pas seulement moment de vérité, mais bien - c'est là son paradoxe - la possibilité d'un savoir sur cette vérité. On peut dire qu'entre le moment interne de la passe, interne à l'expérience, et son moment externe dit de procédure, qui est un moment de vérification, il y a l'attente de ce qu'une vérité puisse se compléter d'un savoir sur cette vérité, l'attente et aussi l'exigence - exigence fort paradoxale - que là soit surmonté ce qui peut apparaître d'antinomie entre vérité et savoir.

Cette notion même est matérialisée dans les schémas des quatre discours, parmi lesquels le discours analytique se distingue d'inscrire le savoir à une place formelle dite *place de la vérité.* Le paradoxe en est saillant dès lors qu'on se réfère à la première formule, celle qui met le savoir au-dessus et la vérité en dessous. Là, c'est bien d'une barre mise sur le savoir que la vérité se laisse espérer. C'est une barre sur le savoir pour laisser place à la vérité, au point que le savoir lui-même puisse paraître lié à la fermeture de l'inconscient comme vérité. Il y a, en effet, une élaboration de savoir qui a lieu dans la psychanalyse et qui peut paraître à Lacan lui-même d'un aloi fort douteux: l'accent n'étant autant mis sur le savoir que pour renforcer la fermeture de l'inconscient.

D'où les difficultés pratiques des analystes avec la pédagogie de la théorie analytique, et qui ont conduit les classiques orthodoxes - et les conduit encore malgré le ridicule - à demander et à requérir de leurs analysants, de s'abstenir, pour favoriser l'ouverture de l'expérience, d'avoir recours à un savoir livresque de la psychanalyse. Nous avons là l'idée un peu magique que le savoir en lui-même serait la fermeture de l'expérience, qu'il serait contraire à la vérité de l'expérience. C'est une façon un peu primaire de mettre en place les relations difficiles du savoir et de la vérité. On pourrait là paraphraser Kant, quand il dit: *"J'ai fixé ses limites au savoir pour laisser place à la foi."* Eh bien, l'association libre consisterait à dire: *j'ai fixé ses limites au savoir pour laisser place à la vérité,* et précisément

à une vérité qui se profère, à la vérité du *je parle*, à la vérité qui ne se mesure plus à rien d'autre, et certainement pas à l'exactitude.

La formule de Lacan que j'ai rappelée la dernière fois: *"L'analyse progresse essentiellement dans le non-savoir"*, veut dire qu'elle progresse essentiellement dans l'ordre de la vérité, c'est-à-dire dans l'ordre du *je ne sais pas*. Ca laisse problématique ce que serait le *je sais* final d'une analyse, d'une analyse qui aurait précisément progressé dans le non-savoir, dans la vérité. Pourquoi cette expérience de vérité, de vérité en tant qu'antinomique au savoir, donnerait-elle lieu, *in extremis*, à un *je sais* final? Et ce *je sais*, qui peut le formuler? La question a son importance extrême, puisqu'il s'agit de savoir si la passe progresse elle aussi essentiellement dans le non-savoir, si la passe est une expérience de vérité comme l'analyse, ou si elle est supposée établir un autre rapport avec la vérité que le rapport qui prévaut dans le cours de l'expérience analytique. Est-ce que ce qu'on peut appeler quand même une expérience, celle de la passe en tant que distincte de l'expérience de l'analyse, ne suppose pas que le sujet entretienne alors un autre rapport à la vérité que dans le cours de son analyse, et paradoxalement un rapport de savoir avec la vérité?

J'ai dit la dernière fois - et je vais tenir parole - que le terme de *docte ignorance* étant venu à propos de l'inter-titre de Lacan - "Ce que le psychanalyste doit savoir: ignorer ce qu'il sait" -, j'ai dit que je ferai une petite référence à Nicolas de Cues, auteur d'un traité qui s'intitule *De la docte ignorance*, et qui, consulté par les moines de l'abbaye de Tegerzzi, s'est mis, en 1452, à leur écrire. Il s'est mis à leur écrire pour leur parler de la docte ignorance.

Qu'est-ce que c'est, la docte ignorance? C'est la notion d'une certaine articulation nécessaire entre le savoir et l'ignorance, la notion que savoir et ignorance ne sont pas extérieurs l'un à l'autre, mais qu'il y a un point, justement au plus haut du savoir, où le savoir coïncide avec l'ignorance. Nicolas de Cues présente les choses en faisant intervenir le terme d'amour. Il se questionne sur le point de savoir en quel sens l'amour sait ou l'amour ignore. Ce qui est à l'horizon, c'est, bien entendu, ce qui le motive dans cette construction, à savoir d'essayer de saisir et de situer l'amour de Dieu, l'amour du sujet pour Dieu. Il insiste alors sur le fait de l'inaccomplissement de l'amour, sur la distinction de l'amour et de la possession, à savoir que l'amour est un mouvement qui va vers, vers un terme, mais un terme qu'il ne peut saisir. Il insiste donc sur le caractère infini ou indéfini de l'amour dans sa progression. L'amour est défini comme un mouvement qui cesserait si le terme final était atteint. De telle sorte que, n'y étant pas encore et ayant toujours encore à progresser, l'amour est foncièrement une ignorance. On n'aime que ce qu'on ignore. Mais si, d'un côté, on ignore, il faut quand même qu'on en ait quelque savoir, sinon on n'aimerait pas. Si on aime le Bien, si on ne saurait aimer que ce qui est bon, il faut bien savoir qu'il existe du bon. Mais, en même temps, on ignore ce qui est bon. De telle sorte que aimer, pour l'esprit, c'est être sans repos, puisque le caractère aimable de ce qui est aimé est précisément inaccessible.

Par là, par ce qui est un petit apologue de l'amour, amour qui doit être à la fois ignorance et pressentiment d'un savoir, Nicolas de Cues introduit au privilège de l'ignorance. La voie privilégiée du rapport à Dieu n'est pas la voie du savoir, mais bien la voie de l'ignorance, et même d'une ignorance méthodique. La référence de Cues est celle de la théologie mystique dite négative, celle du Pseudo-Denys, qui situe Dieu au-dessus de tout ce qui est intelligible, et donc conduit le sujet à passer au-dessus de lui-même. C'est lorsque le sujet, délaissant le savoir ou ce qu'il croit savoir, entre *"dans l'ombre de la Ténèbre"*, qu'il y a chance, s'il a été assez appliqué, qu'il ait là accès à un rapport authentique à Dieu, c'est-à-dire quand il a, non pas laissé toute espérance, mais au contraire, au nom de cette espérance, laissé tout savoir.

Dans cette notion d'un Dieu qui ne peut être compris, qui ne peut être embrassé par le savoir, par aucun concept, on a une théorie de l'infini, c'est-à-dire la notion qu'une énumération épuisante des signifiants du savoir est nécessaire. C'est d'ailleurs ainsi que se présentent les traités de théologie mystique: ils énumèrent les noms de Dieu, les noms possibles de Dieu, pour conclure, s'agissant de chacun de ces noms, qu'il n'y est pas encore. Il y a ainsi cette présentation énumérative qui n'est pas sans faire songer à la façon dont Lacan écrit en un point le savoir supposé des signifiants dans l'inconscient. C'est comme si, dans cette théologie mystique, on se proposait de subjectiver assez de savoir, assez de signifiants, et d'en réaliser l'exhaustion, pour vérifier que Dieu est incommensurable avec ce

savoir. On énumère, et on doit indéfiniment barrer les signifiants qui se proposent pour nommer Dieu.

Toute la question qui est posée là, c'est de savoir dans quelle mesure cette suite est finie. D'ailleurs, quand Lacan écrit le savoir supposé présent des signifiants dans l'inconscient, il l'écrit, certes, comme une suite indéfinie, mais qui semble rester finie. Quand on se donne pour but de saisir l'objet dont il s'agit par exhaustion du savoir, pour atteindre enfin ce zéro de savoir qui serait la présence même de cet objet, eh bien, pour commencer, il faut le temps. D'ailleurs, il faut du temps pour lire les traités de théologie mystique. Bien qu'ils soient basés sur un principe assez simple, sur un algorithme assez élémentaire, ces volumes mettent inlassablement en scène, sur des pages et des pages, cette rature continue, indéfinie. On peut dire que le facteur temps est ici tout à fait présent.

En évoquant cette formule des signifiants supposés présents dans l'inconscient, je suis déjà passé de l'autre côté, sur l'autre versant, le versant où l'inconscient est savoir. Pour progresser, je vais encore dire un mot sur inconscient et savoir.

La définition de l'inconscient comme savoir, c'est ce qui pousse à écrire le savoir en dessous de la barre, et à inscrire au-dessus un terme dont on peut dire qu'il est le refoulé, le retour du refoulé, un terme qui est le retour du savoir refoulé. C'est dans cette disposition que Lacan a pu dire de l'enseignement qu'il valait comme refoulement du savoir:

$$\frac{\textbf{enseignement}}{\textbf{savoir}}$$

Comme je l'ai marqué la dernière fois, ça oblige à distinguer deux espèces de savoir: le savoir *plus je sais* et le savoir *plus je ne sais pas*, c'est-à-dire le savoir dont on peut seulement dire qu'il y a savoir et qui le dit. C'est bien cette distinction entre deux types de savoir - le savoir auquel le *je sais* peut s'ajouter et le savoir auquel le *je sais* ne peut pas s'ajouter - qui rend nécessaire, comme médiation, comme lien, la fonction du sujet supposé savoir. C'est bien seulement à partir du moment où on distingue ces deux types de savoir - le savoir que je sais et le savoir qu'il y a sans que je puisse dire que je le sais -, c'est dans l'écart entre ces deux types de savoir que le sujet supposé savoir s'inscrit. Le sujet supposé savoir est au fond une autre façon d'écrire le savoir en position de vérité.

La promotion du savoir pour définir l'inconscient est une promotion tout à fait singulière. Elle est beaucoup moins évidente que l'équivalence de l'inconscient et de la vérité. L'équivalence de l'inconscient et de la vérité, elle a ses lettres de noblesse, ou ses lettres de créance, dans toute l'histoire de la pensée. Mais l'équivalence de l'inconscient et du savoir est quelque chose qui est profondément moderne, contemporain, et dont nous avons un maniement plus facile depuis que nous avons à notre disposition les petits ordinateurs, qui nous donnent une certaine présentification d'un savoir sous une forme matérielle, pour lequel, certes, se pose des problèmes d'accès et d'usage qui pouvaient être présents dès lors qu'il y avait écriture, mais qui nous est maintenant en quelque sorte imposé, qui nous submerge. On pourrait défendre que le déplacement de la vérité au savoir dans la définition de l'inconscient, épouse ce mouvement historique dont nous sommes les sujets.

La promotion du savoir s'accompagne - et on en trouve les traces très sensibles dans l'enseignement de Lacan - d'une dévalorisation de la vérité. Cette dévalorisation de la vérité - il m'est déjà arrivé de l'évoquer il y a pas mal de temps - semble soustraire, à la rhétorique de Lacan, ce terme de *vérité* qui, il faut le dire, en nourrissait beaucoup les effets, et proposer au contraire, pour ordonner la vérité, de ne pas prendre pour référence la progression dialectique du non-savoir, de ne pas prendre pour référence le Socrate interrogateur ou la pythie au-delà d'elle-même - toutes ces figures admirables, classées, et dont les effets pathétiques ne sont plus à démontrer -, mais de prendre pour référence la logique mathématique. On peut dire que la définition de l'inconscient comme savoir dépathétise la vérité, la fait virer du côté du mathème, et même précisément du côté des mathématiques, ou au moins de cet effort mathématique pour saisir et pour vider la vérité de sa charge émotionnelle. Lacan, d'ailleurs, n'a jamais fait l'éloge de la passion de la vérité.

Il a fait l'éloge de la passion de l'ignorance. C'était, à cet égard, beaucoup plus prudent. Quand il s'agit de passion, on est dans un registre pathétique, registre qui est réduit dans la discipline de la logique.

Dans la phrase qui nous occupe, et où il s'agit du non-su, vous voyez donc que la référence à *"toute logique digne de ce nom"* est la référence à la logique mathématique, ou, avant l'émergence de la logique mathématique, à des logiques qui peuvent la laisser pressentir, et qui, sans se mathématiser - il faudra attendre le XIXe siècle - dépathétisent déjà la vérité. La logique stoïcienne, à laquelle Lacan se réfère aussi, est tout à fait en mesure de dépathétiser la vérité, par exemple quand elle raisonne sur des phrases comme *s'il fait jour alors il fait jour*. Vous avez là un maniement de la vérité, une réflexion sur la vérité, qui n'a rien à voir avec la passion de la vérité, mais strictement à voir avec un ordonnancement signifiant. Quand Lacan parle de *"toute logique digne de ce nom"*, il fait référence à la logique mathématique, ou à ce qui dans l'histoire la précède et se trouve aussi digne de ce nom, c'est-à-dire à ce qui vide la vérité de sa passion. Disons que ça réduit la vérité à n'être qu'une valeur, c'est-à-dire à être déduite, à être ce qui se déduit d'une combinaison de propositions.

Lorsqu'on prend la proposition C et la proposition Q, on a, entre ces deux propositions, une rapport que j'écris simplement par le losange de Lacan qui permet de dire toutes les relations possibles entre ces deux propositions. Si on a une valeur de vérité pour l'une, une valeur de vérité pour l'autre, et si on détermine la relation dont il s'agit, par exemple la relation d'implication, on obtient trois places: la place de la première proposition, la place de la relation qui les lie, la place de la seconde proposition. Puis on a la quatrième place qui permet d'écrire la valeur de vérité, qu'en l'occurrence on écrira comme étant celle du vrai:

C <> Q   **C ⊃ Q**   **V**

V   **V**   .

On peut, selon les lettres de valeur de vérité que l'on va placer à la place 1, à la place 3 et à la place 4, définir les différentes relations de ces propositions. Nous avons là un usage de la vérité qui la réduit à n'être rien d'autre qu'une lettre, V, une lettre par opposition à une autre lettre qui est F - F pour *Faux*. La vérité n'est plus rien d'autre, dans cet ordre, que l'index d'une combinaison signifiante. On appelle ça les tables de vérité. A l'occasion, par exemple pour les principales relations logiques, il faut les apprendre par coeur.

Ces tables de vérité, on voit bien qu'elles n'ont rien à voir avec les tables de la Loi. On voit que cet usage, que l'on peut dire très ravalé de la vérité, n'a rien à voir avec une vérité prophétique. C'est seulement la mise en place d'un certain nombre de conventions qui lient des lettres. Il y a là un calcul de la vérité, il y a là un savoir qui est un calcul de la vérité. Nous n'avons pas du tout un concept de la vérité comme extérieur au savoir - ni extérieur au savoir ni critique du savoir - mais, au contraire, une résorption de la notion de vérité dans l'ordre du calcul. Nous avons là une vérité enchaînée, vidée de signification, et par là-même de passion. Là, il est sûr que ce n'est pas la vérité qui dit *je parle*, mais la vérité qui dit *je la boucle*. Elle ne dit même pas ça, elle ne dit plus rien. C'est une vérité qui, purement et simplement, s'écrit, qui tient à des chaînes de lettres.

Vous n'avez là que deux propositions qui sont liées mais vous pouvez en avoir dix ou quinze, avec différents foncteurs entre chaque propositions, et il faut que vous appreniez à savoir comment elles se rapportent les unes aux autres par rapport aux parenthèses qui peuvent s'y trouver, pour pouvoir à la fin écrire un grand V ou un grand F final. Vous avez donc bien l'idée, quand vous faites cet exercice, de ce que c'est que de *"ne pas en rater une"*, et que ce dont il s'agit, c'est finalement de remplir la petite case qui est au bout. On vous donne toutes ces propositions, les différentes parenthèses qu'il y a entre ces propositions, et puis, au bout, il y a une case vide où il faut que vous soyez capable d'écrire V ou F.

Nous avons donc là un état ravalé de la vérité, un état où la vérité est susceptible d'un calcul intégralement inclus dans le savoir. Au fond, ce qu'on peut appeler un savoir, c'est une table de vérité. C'est un savoir parce que c'est une certaine articulation de signifiants.

Quand Lacan amène ça, il l'amène contre le Lacan des années 50, et il l'amène comme étant la condition même de l'établissement du psychanalyste dans l'acte psychanalytique. Je le cite dans son texte *Radiophonie: "quelqu'un ne s'asseoit dans l'acte psychanalytique que de la façon qu'il y impose au vrai"*. Ce *s'asseoir* fait assez image. C'est vraiment se mettre dans la position analytique qui est foncièrement une position assise. On pourrait dire que c'est la même chose pour la position d'écriture, encore que Nietzsche disait qu'il fallait écrire en dansant. Mais on n'a pas encore imaginer de dire qu'il fallait psychanalyser en dansant, et donc on s'asseoit. Le mot *façon* est lui-même assez indicatif du caractère conventionnel et artificiel que prend la vérité dans l'expérience analytique. C'est là le rappel que le cadre analytique lui-même est une table de vérité. C'est un dispositif fait pour que s'inscrivent un certain nombre de signifiants, moyennant quoi il y aura l'inscription de la valeur de vérité au terme, au point où s'interrompt la chaîne. Autrement dit, l'analyse impose une façon au vrai. Ca traduit l'implication de l'acte analytique dans la production et l'émergence des effets de vérité.

Lacan fait varier ce mot de *façon*, dont je dis qu'il renvoie à l'artifice de l'expérience analytique. Il le fait varier en l'écrivant *l'effaçon*. Ce *Witz*, qui est connu, a une valeur très précise qui est à resituer. Il veut dire qu'il n'y a pas de vérité donnée, que la condition de l'émergence de la vérité dans l'expérience analytique passe d'abord par l'effacement de ce qui serait une vérité en soi, de la même façon que le F ou le V de la logique mathématique ne repose sur aucune vérité de nature. Au niveau du *s'il fait jour il fait jour*, vous n'avez absolument pas à ouvrir les yeux pour voir s'il fait jour ou s'il fait nuit. Vous n'avez pas à ouvrir les yeux sur autre chose que votre morceau de papier. Au contraire, vous commencez par fermer les yeux, vous commencez par effacer. A cet égard, un seul savoir donne *l'effaçon* du vrai, un seul savoir comme la condition de l'acte analytique, et qui est le savoir de la logique. Il n'y a pas là à ouvrir les yeux sur un monde de culture divers. Lacan le dit: *"Un seul savoir donne ladite effaçon: la logique pour qui le vrai et le faux ne sont que lettres à opérer d'une valeur."* C'est là quelque chose de radical. C'est une variation qui est vraiment à 180° par rapport à la conception pathétique de la vérité.

Faire de la logique mathématique la référence de la vérité, c'est-à-dire faire d'un savoir bien particulier la référence à la vérité, c'est sans doute ce à quoi se réfère Lacan avec le passage sur le non-su dans la *Proposition*. Cette *Proposition*, il faut bien s'apercevoir qu'elle n'est pas sous le régime de la première distinction vérité/savoir, sous le régime où la vérité est au-dessus de la barre et le savoir en dessous. La *Proposition* de la passe chez Lacan, elle est sous le régime de la bonne façon de faire avec la vérité, à savoir la façon logique, c'est-à-dire d'effacer la passion de cette vérité pour n'en garder que sa valeur de lettre, de lettre parmi les autres. Autrement dit, et contrairement à ce qu'on peut croire quand on y regarde un peu trop vite, la *Proposition* de la passe est bien fondée sur une domination du savoir sur la vérité. On pourrait même dire que ce que pourrait être la référence de Lacan quand il fait du non-su le cadre même de ce savoir, ce serait la table de vérité elle-même. *"A condition de n'en pas rater une"*, on finit par savoir la valeur de vérité de ce qui a été ainsi enchaîné. De telle sorte que le non-su pourrait être la vérité de la combinaison, la valeur de vérité de la combinaison, et la table de vérité à proprement parler, le cadre du savoir.

Cette articulation du savoir et de la vérité ne répartit pas savoir et vérité l'un par rapport à l'autre mais les fait tenir ensemble, et cette inclusion de la valeur de vérité dans le savoir demande donc que l'on distingue la vérité et le réel. Si on confond vérité et réel, on a alors une notion de savoir absolu. C'est bien à partir du moment où Lacan a défini l'inconscient par le savoir, qui implique un mode d'inclusion de la vérité dans le savoir, qu'il a fallu distinguer et cerner le réel par rapport au savoir et à la vérité. Ce n'est pas parce que ces chemins ont été foulés de nombreuses fois que ça va de soi. On peut dire que les *Ecrits* se terminent au contraire par une équivalence de la vérité et du réel. C'est bien pourquoi ça garde finalement sa consistance, puisque ça se répartit après sur des termes différents. L'équivalence de la vérité et du réel mobilise, d'une façon plus confuse sans doute, ce qui trouve à se déplier après.

Tout le texte par lequel Lacan termine ses *Ecrits*, "La science et la vérité", est animé par une équivalence du réel et de la vérité. Lacan a dit dans son Séminaire qu'il aurait pu l'appeler "Le savoir et la vérité". C'est peut-être là que l'équivalence de la vérité et du réel est poussée à son comble. La vérité est là définie, non comme un effet du signifiant, mais au

contraire comme une cause, et comme étant un point voilé dans la science. Lacan définit la vérité comme cause et comme ce qui reste voilé dans la science. Ne serait-ce que par cette mise en place, vous voyez que l'on est à l'opposé de donner comme exemple, comme exemple au psychanalyste, la réduction scientifique de la vérité.

Il y a un autre indice de cette équivalence faite entre vérité et réel, à savoir que, énonçant sur la vérité freudienne, Lacan fait valoir, en 66, *l'horrible* de cette vérité. On mesure alors l'écart avec la formule qui viendra sept ans plus tard, celle de *l'horreur de savoir*. Ce qui est là l'index de ces formules, c'est ce mot d'*horreur*. Les *Ecrits* se terminent sur l'horreur de la vérité. On peut dire qu'on ne peut pas pousser le pathétique de la vérité plus loin. Le terme d'horreur est là pour désigner le *culmen* du pathétique, le moment où le pathétique fait défaillir le sujet lui-même. C'est cet extrême d'une passion du sujet, où il pâtit tellement de ce dont il s'agit, qu'il y a une insurrection de tout son corps et de tout son être pour le refuser.

On peut donc dire que le volume des *Ecrits* se termine sur le pathétique de la vérité, et que la chose principale qui vient après les *Ecrits*, c'est quand même la *Proposition* sur la passe. Cette *Proposition*, elle est déjà sur un autre versant de la vérité. Elle est sur un abord où Lacan suppose au contraire qu'on ne se prenne pas à cet horrible de la vérité, mais qu'on s'occupe d'une logique de la vérité - une logique de la vérité et non pas son horreur.

Peut-être que je pourrais dire un mot ici sur quelque chose que l'on ne peut pas éluder dans ce débat sur le non-savoir chez Lacan, sur ses rapports avec l'horrible de la vérité. Il y a quelque chose qu'on ne peut pas éluder, qui est dans les soubassements des références au non-savoir que Lacan fait dans "Variante de la cure-type", son premier écrit après le *Séminaire I*. Cette référence concerne ce qui a été assez célèbre dans le Paris des années 50, à savoir les conférences sur le non-savoir qui ont été faites par Georges Bataille au Collège de philosophie de Jean Wahl, et qui était un lieu éminent fréquenté par Lacan lui-même. Il y a en effet de très nombreuses conférences de Lacan - peu ont été conservées - qui ont été faites au Collège de philosophie de Jean Wahl, lequel a été son interlocuteur pendant un certain temps, jusqu'à ce qu'il ait quelques mots ironiques dans *Les Temps modernes* à l'égard de Lacan, Lacan qui serait tout embobiné de Hegel. Vous avez à ce propos une note méchante de Lacan dans les *Ecrits*, disant que le monsieur qui l'accuse d'être hégélien, ferait mieux de se tenir au courant de son Séminaire, et qu'il s'apercevrait ainsi que c'est justement là où il passe au-delà des références hégéliennes, qu'on vient lui reprocher de s'y maintenir. Cet épisode a mis un terme, je crois, aux conférences de Lacan au Collège de philosophie.

Jean Wahl, personne ne le connaît plus beaucoup. C'était un professeur de la Sorbonne qui était toujours curieux de tout, et dont, pour ma part, je garde un seul souvenir, pour m'être trouvé une fois, la seule, au cours de Paul Ricoeur, et d'avoir vu un petit monsieur en imperméable se glisser sur ma droite. J'avais alors reconnu Jean Wahl. Ce qui était étonnant, c'était qu'il prenait des notes sur un ticket de métro. Il a pris en notes tout le cours de Paul Ricoeur sur un ticket de métro. C'était peut-être même un ticket de métro usagé qu'il avait conservé, et ça donnait une certaine idée du rapport entre savoir et non-savoir. De tout ce que déployait comme érudition Paul Ricoeur sur Husserl, Jean Wahl prélevait une *agalma* à lui seul connue.

C'est là une digression mais c'est pour marquer qu'il y a tout lieu de penser, même si c'est déjà loin, que Lacan a entendu ces conférences de Georges Bataille. Il fréquentait le Collège de philosophie et avait même des relations personnelles avec Bataille. Sans avoir même le témoignage direct de sa présence à ces conférences, on peut donc la supposer. Ces conférences n'ont été publiées que dix ans plus tard, après la mort de Bataille, et sous la forme où il les avait laissées, c'est-à-dire sous la forme d'un certain nombre de notes. Quelqu'un qui y a assisté m'a dit que c'était très pathétique et très étonnant, puisque Georges Bataille ne parlait pas du non-savoir de façon extérieure, comme d'un objet à démontrer, mais que c'était pour lui une vraie expérience. Il était tout le temps sur le bord de se taire, dans des vacillements, des silences profonds. Je songerai à questionner cette personne pour pouvoir en faire une description plus précise. Nous avons donc ces conférences de Bataille en 1951-53, et je crois que la référence de Lacan au non-savoir vient de là, ou au moins que c'est Bataille qui a pour lui réveillé le souvenir de Cues.

Le point de départ de Bataille est là assez remarquable, puisque c'est la conférence d'un philosophe anglais de logique mathématique, s'appelant Ayer, et n'ayant pas laissé un grand nom dans la logique elle-même mais dans la philosophie anglaise. C'est une conférence de Ayer qui a motivé l'insurrection de Georges Bataille, au moment où, autour d'un pot où il se trouvait avec Merleau-Ponty, Ayer avait formulé la proposition qu'*il y avait le soleil avant que les hommes existent*. Nos philosophes se lancent alors dans une controverse sur la véracité de cette proposition. On voit bien Ayer, assis sur son positivisme, formuler comme une évidence l'indépendance du réel par rapport à l'humanité. Ca dérange Georges Bataille qui y trouve le point de départ de ses conférences sur le non-savoir.

Bataille ressent une gêne dans cette proposition, puisque c'est à la fois parfaitement raisonnable mais que c'est en même temps un parfait non-sens. Ce que Bataille trouve inacceptable pour l'homme, c'est la proposition selon laquelle il existerait quelque chose avant lui. Il dit donc de la proposition de Ayer que c'est inattaquable du point de vue logique, mais qu'il reste, comme il dit, une gêne, et que c'est cette gêne qui l'intéresse. En formulant cette proposition, on croit savoir quelque chose sur le soleil. C'est une phrase qui formule au fond un *il y a*. *Il y avait le soleil avant que les hommes existent.* Là, on croit savoir, mais, en fait, nous dit Bataille, on ne sait rien. C'est à ça que Bataille se fie, d'une façon que l'on peut dire très courageuse, pour parler du non-savoir, du non-savoir et de la gêne qu'il y a dans une proposition de cet ordre. Ce que Bataille vise, en effet, c'est la disparition du sujet lui-même. Dans ses conférences sur le non-savoir, il y en ait une sur la mort, la mort comme non-savoir, où il peut dire que le non-savoir concernant la mort est de la même nature que le non-savoir en général.

Ce que Bataille donne comme définition du non-savoir est une définition tout à fait bataillenne, faite d'une sorte de flou qui vous enveloppe: *"Pour préciser ce que j'entends par ce non-savoir, je dirai que c'est ce qui résulte de toute proposition lorsqu'on cherche à aller au fond de son contenu et qu'on en est gêné."* Il y a là la notion qu'au fond de toute proposition, de tout énoncé, il y a finalement quelque chose de pas très ragoûtant. C'est la notion que sous la barre, sous la barre de tout énoncé, sous ce qu'il appelle ici *proposition* et qui est après tout un terme logique - Ayer avait sans doute fait une conférence sur la logique des propositions et sur la vérité, puisqu'il y a un livre de lui qui porte là-dessus -, il y a quelque chose d'horrible et qu'on n'arrivera finalement jamais à savoir, parce qu'on n'y est pas. On n'y est pas, pas plus que devant le soleil de Ayer.

On voit bien là, d'un côté, l'homme de la science, celui qui tient mordicus à ce que le savoir soit dans le réel, qu'il y ait ou non quelqu'un pour le savoir, et, d'un autre côté, Bataille, qui réinclut en fait ici le pathétique. Parler de gêne n'est rien d'autre que d'inclure le pathétique, et de laisser soupçonner que sous ces propositions d'allure innocente, il y a quand même quelque chose qui rode, quelque chose qui est de l'ordre de l'horrible.

C'est pourquoi, de façon tout à fait singulière, Bataille prend comme exemple le sacrifice. Il étudie les similitudes du non-savoir et du sacrifice. Ce ne sont que quelques pages mais c'est très surprenant: *"Dans le sacrifice, on détruit un objet, mais non complètement, il reste un résidu. La satisfaction immédiate que donne une vache égorgée, soit celle du paysan, soit celle du biologiste, est ce qui est exprimé dans le sacrifice. La vache égorgée n'a rien à avoir avec toutes ces conceptions pratiques."* On n'égorge donc pas la vache pour un usage bassement utilitaire, et Bataille ajoute: *Dans tout cela* [la pratique du biologiste ou du paysan] *il y avait une connaissance limitée mais solide. Mais lorsqu'on s'est livré à la destruction rituelle de la vache, on a détruit toutes les notions auxquelles la vie simple nous avait habitué."*

Qu'est-ce que Bataille essaye de faire valoir à travers ce petit apologue? C'est là un petit apologue, bien sûr. Ce n'est pas une théorie du sacrifice. Disons que c'est une théorie du sacrifice donnée par aperçus et qu'il faut reconstituer. Qu'est-ce que Bataille essaye là de faire valoir? C'est qu'il y a une destruction du savoir dans le sacrifice de l'objet. Il y a dans le sacrifice destruction du savoir et aussi la recherche même de l'horreur: *"Atmosphère de la mort, de la disparition du savoir, naissance de ce monde qu'on appelle sacré. Il y a la possibilité de dire du sacré qu'il est le sacré, mais à ce moment-là le langage doit au moins subir un temps d'arrêt."* Bataille présente le moment du sacrifice comme à la fois la destruction du savoir et une recherche d'horreur, et quand l'horreur surgit sous les espèces du sacré, quand cette vache égorgée est là pantelante, le langage défaille. C'est à cette

occasion que Bataille se demande s'il peut même continuer de parler: *"Je suis devant vous comme un bavard donnant toutes les raisons que j'aurais de me taire. Je peux aussi me dire que peut-être je n'ai pas le droit de me taire, position encore difficile à soutenir."*

On a là le pressentiment, et même déjà la formulation, de cette connexion du déchet et de l'*agalma*, qui est présente dans cette production méthodique de l'horreur par le sacrifice, et qui nous fait voir un non-savoir qui n'est pas du tout comparable au non-savoir de l'absence des hommes devant le soleil, quand on suppose le soleil précéder de beaucoup l'existence des hommes. La phrase d'Ayer s'enchante d'un savoir qui est là sans l'homme, qui n'est pas pour l'homme, qui pose un réel où il n'y a personne pour voir et pour savoir. Par contre, ce que Bataille fait voir, c'est le même non-savoir mais comme destruction. C'est comme si, à Ayer qui parle du soleil d'avant les hommes, Bataille opposait ce soleil qui pourrait très bien rester là une fois que le savoir scientifique nous aurait permis de détruire l'humanité, c'est-à-dire non pas dans la paix d'avant, mais comme le résultat de la guerre d'après.

Je vais terminer sur une marque de ce qui reste de ça chez Lacan. Dans le cadre de ses conférences sur le non-savoir, Bataille a fait un sort très important à la pratique de l'amok, qui est, comme il s'exprime, *"une singulière crise de violence qui n'est pas rare dans les îles de la Malaisie"* et qui *"précipite dans la mort, puisque l'amok voue celui qu'il possède au meurtre délirant".* L'amok, c'est une crise de violence quasiment codifiée, où le sujet est à un moment pris de la passion brûlante, de l'exigence, de saisir un poignard et d'aller tuer le premier qui passe: *"L'amok est la soif et la rage obscure de tuer. Il s'agit, armé d'un poignard à lame ondulée, d'un kriss malais, de se jeter sur le premier passant venu et de le frapper à mort, jusqu'à ce qu'un autre, menacé, finalement se défende et l'abatte."* Bataille précise que le sujet sait que son geste n'a qu'une issue: *"L'amok n'est au fond que le suicide le plus ouvert qui s'ouvre au délire illimité, au délire infiniment ouvert de la mort".*

On peut dire qu'au coeur des conférences de Bataille sur le non-savoir, et pour incarner d'une façon sensible la destruction qui pour lui est au coeur du non-savoir, avec le résidu qui reste, il y a la mort. Eh bien, il y a un passage très singulier dans *Radiophonie* où Lacan explique pourquoi il se moque au fond du slogan du non-savoir: *"Ce qu'il y a d'admirable, c'est la prétention de qui voudrait se faire aimer sans ce matelas de savoir: il s'offre la poitrine nue. Qu'adorable doit être son non-savoir! comme on s'exprime assez volontiers dans ce cas."* Et ensuite - c'est là ce qui est singulier - Lacan nous dit que le slogan du non-savoir est un leurre qu'on dirige contre lui pour l'avoir: *"c'est un leurre qu'on a, je crois, imaginé pour en justifier un amok fait à mon égard."* L'amok, si cher à Bataille dans ses conférences de 51-53, revient dans ce texte de Lacan en 71, au moment où il qualifie exactement ce qu'on pourrait appeler une controverse théorique qui le vise, et qui le caractérise exactement comme un amok, à savoir une tentative folle de meurtre dans le but de se faire tuer.

A la semaine prochaine.

XX

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 9 MAI 1990

Si dans la psychanalyse nous dévalorisons la vérité, qu'avons-nous à mettre à sa place? Quel usage du savoir pouvons-nous substituer à la révérence faite à la vérité?

Même si dans la césure que constitue l'ensemble du volume des *Ecrits* de Lacan, il entre sans doute une part de contingence, puisque ce rassemblement d'écrits ne répond qu'à des facteurs extérieurs, qu'à une opportunité qui a tenu à la conjoncture, il n'en demeure pas moins que cet ensemble apparaît après coup comme marquant une scansion forte, et même comme divisant en deux ce que nous appelons l'enseignement de Lacan.

Cet ensemble s'achève - je l'ai marqué la dernière fois - par une exaltation de la vérité. On pourrait dire aussi que la phase première de l'enseignement de Lacan commence par cette exaltation de la vérité, si nous prenons comme repère "Variante de la cure-type", qui définit

l'analyse comme progressant essentiellement dans le non-savoir, c'est-à-dire dans le mouvement dialectique de la vérité. C'est même ce qui permet à Lacan de tracer un programme pour la formation des analystes, le programme des matières d'ordre dialectique qu'il convient qu'un psychanalyse acquiert. Je vous ai renvoyés à la quatrième partie de cet écrit, et j'ai mis à sa suite ce qui ressortit aux tout premiers temps du Séminaire de Lacan, à savoir le *Séminaire I* - le *Séminaire II*, qui porte sur le moi, commençant aussi par un rappel sur la vérité, son chapitre II étant consacré, à la suite de Koyré, à un commentaire du *Ménon* de Platon, pour illustrer, en l'opposant au savoir, le caractère naissant de la vérité dans la parole. J'ai donc confronté à cet écrit de "Variante de la cure-type", qui est un des tout premiers, le dernier texte du volume des *Ecrits*, qui s'intitule "La science et la vérité", et qui, pour ce qui est de la question de la vérité, est de la même veine.

Nous avons donc là, à travers les variations multiples de ce que Lacan a longtemps appelé le progrès de sa réflexion et de son élaboration, une plage qui sur la vérité présente une problématique qui reste la même. J'en ai donné la marque en soulignant ce que comporte le fait que la vérité freudienne soit qualifiée d'horrible par Lacan dans cet écrit. Ce mot n'est pas mis là au hasard. Il a tout son poids. Il est, pour le dire vite, un index - l'index de ce que Freud a appelé la castration et qui est par Lacan qualifiée de vérité. La castration est de l'ordre de la vérité. C'est la vérité comme horrible. Je vous ai, la dernière fois, mentionné une phrase qui figure page 868 des *Ecrits*, et je peux aujourd'hui vous confirmer cette insistance que Lacan met, dans les deux pages qui la précédent, à répéter le mot d'*horreur*. Reprenant, à la fin des *Ecrits*, la prosopopée de la vérité, qui est le morceau le plus fameux de sa "Chose freudienne", il indique en passant que la formule *"Moi la vérité, je parle"*, doit être prononcée et entendue dans l'horreur.

C'est là une formule qui s'oppose à ce que nous pouvons extraire d'un texte moins répandu, à savoir sa *Note italienne* de 1973, où le mot *horreur* est accolé à *savoir*, où le mot *horreur* se déplace de la vérité au savoir. C'est un détail, mais ce détail est là pour nous signaler un virage, dont on peut dire qu'il est celui qui passe de la première à la seconde phase de l'enseignement de Lacan. Comme ce virage s'est fait tout en continuité, qu'il a été masqué par la continuité de cet enseignement, on peut dire qu'il n'a pas été repéré comme il convient dans toutes ses conséquences.

Horreur est un terme antinomique à celui de *désir*. L'horreur est une variété de la défense, de ce qui dans la théorie analytique a été situé dès le départ, et par Freud lui-même, comme la défense du sujet. Cette défense, on peut dire qu'elle est toujours de l'ordre du pathétique. On appelle cette défense du nom d'horreur pour désigner le comble du pathétique. La question porte alors sur le terme dont le sujet se défend et qui ordonne le choix à faire ici entre vérité et savoir. Le sujet se défend d'une vérité, mais est-ce qu'il se défend du savoir? Ou voire: est-ce qu'il se défend des impasses du savoir, et précisément du réel comme impasse du savoir?

J'ai dit, la dernière fois, que le premier grand écrit de Lacan qui soit extérieur au volume des *Ecrits*, c'est-à-dire la *Proposition sur le psychanalyste de l'Ecole* - où il amène la passe, propose à ses élèves une procédure inédite pour vérifier la fin de l'analyse -, j'ai dit que cet écrit était déjà de l'autre côté, était déjà inaugural de la seconde phase de cet enseignement. Ca n'est pas, certes, sans conserver des adhérences. On peut y trouver des formules qui sonnent comme avant. C'est, si l'on veut, un texte partagé, comme placé sur une ligne de fracture. La théorie même de la passe ressortit à cette ligne de fracture entre la première phase et la seconde phase de l'enseignement de Lacan.

C'est ainsi qu'on peut lire le choix offert par Lacan au psychanalyste, le choix entre *"affronter la vérité ou ridiculiser notre savoir"*. Cette expression ressortit à la première phase, celle où il s'agit de surmonter l'horreur de la vérité. Du même coup, l'ambition de la psychanalyse est celle d'un savoir sur la vérité. On peut dire que toute la seconde phase de l'enseignement de Lacan est ordonnée par cette ambition d'un savoir sur la vérité. De la même façon, dans ce texte, Lacan rappelle par allusions son écrit de "La science et la vérité", par exemple quand il évoque la position où il a fixé la psychanalyse dans sa relation à la science, qualifiant cette position comme étant *"celle d'extraire la vérité qui lui répond"*. Cette mise en place épistémologique met la psychanalyse de l'autre côté de la science, comme ayant à charge l'extraction de la vérité.

Or, s'il y a une chose qui se déduit de l'écrit *Radiophonie*, c'est bien que la vérité n'existe pas. La vérité, qui figure dans le titre du dernier texte des *Ecrits*, la vérité au singulier, qui correspond à ce qui de la castration ferait la donnée de toute parole, n'existe pas. Que la vérité n'existe pas se conclut de ce qu'il y a diverses façons qui sont imposées au vrai. On n'impose ces façons au vrai qu'à la condition de saisir que la vérité est effacée. Loin d'être exaltée, la vérité apparaît là comme une variable. Ce n'est pas de son côté que l'on peut trouver une constante.

Par contre, dans "La science et la vérité" sont exaltés les hommes de vérité par rapport aux hommes de science - ces hommes de la vérité qui nous restent aujourd'hui, et dont Lacan fait la liste d'une façon bien faite pour retenir l'attention: l'agitateur révolutionnaire, l'écrivain, et Heidegger en tant que précurseur de la pensée rénovant l'être. Je ne vais pas commenter cette curieuse liste ternaire, mais je note qu'il y a tout de même quelque chose qui y est remarquable, à savoir l'absence du psychanalyste. C'est comme si s'imposait déjà un recul à qualifier le psychanalyste d'homme de la vérité. Dans la confrontation qui se fait dans cet écrit entre la science et la psychanalyse, la relation des deux n'est pas purement disjointe. Elle est le siège d'un paradoxe, dans la mesure où la science et la psychanalyse sont conjointes par leur rapport au sujet de la science - ce qui n'est pas rien et qui est démontré à travers une référence à Descartes. Mais, en même temps, la psychanalyse s'oppose à la science par le fait qu'elle prendrait, elle, en charge la vérité. Ca veut dire que tout ce texte est fait pour, premièrement, articuler que la pratique analytique n'implique pas d'autre sujet que celui de la science, mais que néanmoins, deuxièmement, elle fait, à la différence de la science, sa place à la vérité, qu'elle se réclame de la vérité.

Ca fait que Lacan peut ajouter la magie et la religion dans cette confrontation de la psychanalyse et de la science, magie et religion qui ne pèsent pas lourd au regard de la science. La science n'a plus besoin de se confronter à la magie ou à la religion qui se sont pourtant dressées sur sa route dans l'histoire. L'établissement du discours scientifique s'est séparé des pratiques magiques, des catégories de la magie. A cet égard, s'il s'agit de saisir comment la vérité se dépathétise, on peut voir comment la chimie scientifique s'est détachée de l'alchimie. L'alchimie était, en tous ses points, une pratique qui avait à voir avec la vérité, qui était la promesse d'une vérité supérieure. Je ne veux pas me lancer là-dedans pour le moment, mais on peut suivre le détachement de la pratique scientifique par rapport à cet idéal de la vérité.

Pour ce qui concerne la religion, vous savez - vous le savez par des anecdotes qui ne sont pas forcément exactes mais dont l'inexactitude n'enlève rien à leur valeur historique dans le développement de la science - vous savez les obstacles que la vérité de la Révélation, intéressant le salut de l'humanité, a placés sur le chemin d'une investigation de savoir, qui n'avait pas, comme telle, à se fonder sur cette Révélation - la science étant au moins la mise entre parenthèses et la disqualification de la Révélation. Vous savez qu'au cours de l'histoire, avant même que la science comme physique mathématique se soit imposée, les représentants organisés de la religion ont fait beaucoup de difficultés, sinon à l'esprit scientifique, du moins aux hommes de savoir. Pensons à ce à quoi Lacan, à l'occasion, fait allusion, à savoir à ce qui a été condamné comme la doctrine de la double vérité. Elle a été condamnée en la personne du pauvre Siger de Brabant, à qui on a imputé - on discute encore pour savoir si c'était vrai ou pas - de vouloir faire la part, à côté de la vérité révélée, de la vérité, non pas même scientifique, mais philosophique ou rationnelle. Un certain nombre d'Inquisiteurs épluchaient fiévreusement les écrits de Siger de Brabant, comme plus tard, de la même façon, on a eu le courage d'éplucher les oeuvres de Jansenius pour y trouver les propositions condamnables. Pour Siger de Brabant, on a cru trouver dans ses écrits, le témoignage qu'il souhaitait faire une place à une autre vérité, à une vérité autonome et qui serait la vérité du savoir rationnel. Comme le signale Lacan dans "La science et la vérité", il est frappant que les Pères de l'Eglise, qui étaient des argumentateurs de premier ordre, qui étaient des rhétoriciens et, d'une certaine façon, des logiciens de première grandeur, n'aient pas hésité à construire un savoir tout à fait étrange, qui est ce qui s'est appelé la doctrine de la Trinité. Il est tout à fait frappant que les Pères de l'Eglise, qui étaient des hommes de raison, et même des ratiocineurs infatigables, aient en même temps toujours professé une grande méfiance à l'égard du savoir.

Je ne fais là que des allusions rapides à des écrits dans lesquels je me suis plongé depuis quelque temps. Je ne vais pas en faire état dans le détail, parce que ça nous mènerait un

peu trop loin aujourd'hui. Disons que ça suffit pour marquer ce qui justifie cette série bizarre de la magie, de la religion, de la science et de la psychanalyse.

La psychanalyse a de commun avec la magie et la religion qu'elle se réclame de la vérité, ne serait-ce que par sa référence à ce que Freud a appelé l'inconscient, et que Lacan, à cette date, traduit - je l'ai déjà dit - par un *laisser parler la vérité*. On peut ajouter - et c'est ce qui justifie le schéma de Lacan dans cet écrit - qu'il s'agit de laisser parler la vérité en tant qu'elle est supposée agir. A cet égard, l'inconscient, c'est la vérité supposée agir. C'est au point que Lacan identifie le *n'en rien vouloir savoir* à une forclusion, et qu'il pose les affinités de la science et de la psychose. On peut dire que c'est là une constante dans son enseignement. Il a toujours cherché à formuler les affinités de la science et de la psychose. C'est le statut de la vérité comme supposée agir qu'il considère voilé dans la science, et il peut alors attribuer à la psychanalyse la vocation d'extraire de la science la vérité qui y est voilée.

L'orientation qui est là celle de Lacan, comporte, pour le dire rapidement, une mise en question de la science. Cette orientation est celle de toute la première phase de son enseignement. Il s'agit d'une critique de la forme logique du savoir scientifique, pour autant que cette forme logique est celle-là même qui détache le savoir de la vérité, et précisément de la vérité du sujet. C'est ainsi que le sujet de la science lui-même est voilé à ce savoir, sauf à avoir été aperçu par Descartes mais seulement dans ses préliminaires. Nous avons donc une critique de la science ou, plus précisément, une critique de la suture du sujet dans la science.

Bien entendu, dans cette mise en question de la science par la psychanalyse, dans le rappel insistant qu'il y a une vérité qui est foncièrement forclose de la science, et qu'il revient à une autre discipline de s'établir dans le champ de la vérité, il est sûr que le discours de Lacan bénéficie de toutes les résonances, puisqu'on n'a pas attendu Lacan et la psychanalyse pour élever cette protestation à l'endroit de la science. Il est certain que, dans cette protestation, il y a les échos de l'insurrection religieuse contre la science, aussi bien que ceux de l'insurrection humaniste. Dans cette fin des *Ecrits*, Lacan n'a pas dénoué ces appartenances-là, n'en a pas fait taire tous les échos et toutes les résonances, et peut-être que dans l'accueil, après tout extrêmement favorable, qui a été donné à ce volume des *Ecrits* en 1966, il entrait une satisfaction que pouvaient trouver là les discours anti-scientifiques.

Ca explique l'intérêt marqué, dans les milieux religieux catholiques, pour l'oeuvre de Lacan, les intérêts manifestés de la part de la Compagnie de Jésus à l'endroit de l'Ecole de Lacan, jusqu'au point de déléguer douze des siens dans l'Ecole freudienne de Paris, dont un Provincial, c'est-à-dire un Jésuite ayant mainmise ou pouvoir d'organisation et de contrôle sur tous les Jésuites d'une région française. Tout ça ne se fait pas par hasard. Je pense qu'il y avait là, dans l'enseignement de Lacan, assez d'échos pour que s'infiltrent en sympathie un certain nombre de préoccupations qui ont fleuri dans la prospérité médiatique de la regrettée Françoise Dolto. C'est ce qu'ont permis les ambiguïtés de la première phase de l'enseignement de Lacan, ce qu'ont permis les adhérences que cet enseignement avait conservées avec la phénoménologie.

Eh bien, c'est ce qui nous rend d'autant plus intéressant et inéliminable la considération du virage de Lacan, ce virage qui consiste à passer de cette définition de l'inconscient comme un *laisser parler la vérité*, à la définition de l'inconscient comme savoir. Dans "La science et la vérité", Lacan pouvait évoquer ce *"laisser parler la vérité que Freud a désigné du nom d'inconscient"*, et il y a ensuite le passage de cette définition à celle que nous trouvons dans la *Note italienne* de 1973: *"Le savoir par Freud désigné de l'inconscient."*

Il y a là un virage dont il faut mesurer toute l'importance, en particulier par les conséquences qu'il comporte concernant le rapport de la psychanalyse et de la science. Quel était ce rapport avant? - ce rapport dont le schématisme nous retient encore. Ce rapport était bien celui d'une mise en question de la science, une mise en question de ce que la science forclôt ou voile ou méconnaît - la charge d'y répondre étant celle de l'analyste dans la civilisation contemporaine. Ca pouvait évidemment être aussi bien lié à la notion que, la religion étant du passé dans cette civilisation contemporaine, c'était à la psychanalyse de s'installer sur ses terres, sur ses terres de vérité.

Le nouveau rapport est tout à fait distinct, et c'est pourquoi je donnerai tout l'accent à ce verbe qui figure dans la *Note italienne*, où il s'agit, pour la psychanalyse, non pas du tout de

mettre en question la science, mais exactement de *l'égaler*. Egaler la science: c'est là une ambition tout à fait différente. Ca ne met pas l'accent sur ce qui ferait manque dans la science, ça met au contraire l'accent sur le positif dans la science. Ca invite la psychanalyse, de façon apparemment paradoxale, à se faire l'émule de la science. Non pas seulement se faire l'émule de la littérature, avec cette notion qu'à la fin d'une analyse le sujet est censé rejoindre un point où l'ont déjà précédé les créateurs, les artistes créateurs dans l'ordre du langage, mais bien égaler l'homme de science. Il est certain que l'émulation avec la littérature a donné beaucoup plus d'échos dans le milieu de la psychanalyse, au point qu'on a vu un grand nombre de psychanalystes se donner comme l'apparence d'une vocation littéraire. La vocation scientifique, qui va de pair avec la définition de l'inconscient comme savoir, a eu, elle, moins d'échos, moins de succès.

Ce virage, qui de l'inconscient comme vérité fait passer à l'inconscient comme savoir, est contemporain de la valorisation du mathème, du dégagement du terme lui-même, et d'un accent qui n'est plus mis sur le *parler* mais bien sur l'*écrire*, et un *écrire* qui n'est pas littéraire, un *écrire* qui tient justement à la forme logique du savoir scientifique, et qui est donc comme une adoption par la psychanalyse de cette forme logique du savoir.

Ce qui est solidaire aussi de cette problématique nouvelle, c'est la formule qui a été répétée à satiété par Lacan puis par ses élèves, à savoir: *"Il n'y a pas de rapport sexuel."* On peut dire que cette formule est la vérité de la castration. Mais elle n'est précisément pas avancée et construite par Lacan comme une vérité ni comme la vérité. Elle n'est pas construite comme étant de l'ordre du *laisser parler la vérité*. Elle est, au contraire, située dans l'ordre de l'écrit, c'est-à-dire comme relevant d'une démonstration, d'une démonstration qui n'a de sens que dans la forme logique du savoir: le rapport sexuel est impossible à écrire.

Du coup, la psychanalyse n'a plus ici à contester la science, mais à se mettre à son école, en tant que la science vise le savoir présent dans le réel. Non plus du tout en opposant psychanalyse et science, en tant que la science viserait le savoir dans le réel et que la psychanalyse, elle, viserait la vérité dans le savoir, ou encore la vérité dans le réel, mais au contraire en tenant compte du fait que, visant le savoir dans le réel, la science élabore et transforme un savoir qui détermine ce réel. Dire que la science vise le savoir dans le réel, ça ne veut pas dire qu'elle l'y a mis. Ca veut dire le contraire. Ca veut dire qu'elle prend un rapport avec le réel, celui de démontrer ce réel habité par un savoir, c'est-à-dire comme répondant à des lois mathématiques. Elle vise donc ce savoir présent dans le réel, moyennant quoi les hommes de science élaborent un savoir, un savoir qui s'est démontré, depuis quelque temps maintenant, capable de déterminer le réel.

Eh bien, c'est dans cette perspective que nous avons l'ambition incroyable de Lacan, à savoir que le savoir de la psychanalyse puisse accéder au réel et le déterminer de façon nouvelle, et précisément en faisant en sorte que l'humanité se passe du rapport sexuel. Ca veut dire - nous essayerons par la suite de donner sa juste place à cette formule qui figure dans la *Note italienne* - ça veut dire que la psychanalyse, rivale de la science et élève de la science, et tentant comme elle de déterminer le réel, soit en mesure de faire l'amour plus digne que le foisonnant bavardage qu'il constitue à ce jour. Il faut donner à ça toute sa valeur, valeur qui n'a pas, je crois, été aperçue. Lacan est amené - et il faut voir par quelles voies - à faire de l'invention d'un amour nouveau à partir de la psychanalyse, l'équivalent de ce qu'est une invention scientifique en tant qu'elle détermine le réel d'une façon nouvelle. A chaque fois que Lacan essaye de formuler ce qu'il y a lieu d'attendre de plus nouveau de la psychanalyse, et ce, si je puis dire, sur une échelle de masse, ce qui lui vient, à chaque fois, c'est le mot *amour*. C'est même ce qu'il laissait entrevoir à la fin du *Séminaire XI*, à savoir la signification d'un amour infini.

Voilà donc le contexte, puisque je n'ai ici songé à rien démontrer, où nous allons nous avancer. J'ai uniquement songé à vous opposer, trait par trait, deux phases de l'enseignement de Lacan, afin de vous montrer au moins la solidarité d'un certain nombre de thèses qui concernent l'inconscient comme savoir, qui concernent la science à laquelle la psychanalyse aurait à s'égaler, qui concernent le privilège de l'écrit par rapport à la parole - *"Il n'y a pas de rapport sexuel"* -, et enfin cette invention d'un amour plus digne, qui serait le champ même où la psychanalyse aurait à démontrer qu'elle s'égale à la science dans la détermination du réel.

J'ai dit *un amour infini*, et j'ai déjà rappelé précédemment comment cette question de l'infini est insistante dans la question de la passe. Peut-être que si nous voulons saisir puis cerner ce que comporte le passage dont nous sommes partis - ce qui *"s'articule en chaînes de lettres si rigoureuses qu'à la condition de n'en pas rater une, le non-su s'ordonne comme le cadre du savoir"* -, on y gagnerait à faire entrer là la considération de l'infini. C'est à quoi Lacan invite, puisqu'il donne expressément cette méthode, cette méthode dont le psychanalyste doit se pénétrer, comme celle qui a permis de trouver les nombres transfinis. Pour donner au psychanalyste l'idée de la méthode qu'il a à pratiquer et de ce qu'il a à savoir, Lacan se réfère expressément à l'invention du nombre transfini par Cantor.

Essayons de voir en quoi c'est de nature à nous éclairer sur cette méthode et sur les différentes questions que j'ai évoquées ici.

Cantor lui-même, qui a fait de nombreux exposés sur son invention et ses motivations - on peut vraiment dire que ses nombres transfinis ont été une invention, une invention datable, et qu'ils étaient, à part quelques petites lueurs qui seraient venues à l'un ou à l'autre, inconnus - Cantor donc, dans ses différents exposés - je pense à l'un d'eux en particulier - différencie de l'infini qu'il invente, de l'inconscient qu'il invente, l'infini d'usage courant, celui qui qualifie une grandeur variable, c'est-à-dire une grandeur qui croît ou qui décroît au-delà de toute limite et autant qu'on veut. Il note que si on définit l'infini comme une grandeur variable, on ne saisit jamais qu'une grandeur qui demeure en tant que telle toujours finie. C'est alors que, pour amener un infini d'un autre type ou d'une autre signification, il fait valoir ce qui déjà de son temps est pratiqué en géométrie ou dans la théorie des nombres complexes, à savoir d'inclure l'infini sur le plan des points à l'infini, c'est-à-dire s'autoriser à manier et à calculer à l'aide d'un terme, à l'aide d'un point par exemple, où l'infini est comme transporté. L'infini est transporté sur un point déterminé, et là, on n'utilise pas l'infini comme une grandeur variable, on le situe, on le dépose sur un point du plan, et ensuite on étudie les propriétés et les rapports entre les autres points du plan et ce point.

Il faut peut-être simplement se représenter la question de façon plus simple, comme d'ailleurs Cantor le fait lui-même. Suivons-le dans la considération de la suite des nombres entiers - 1, 2, 3 et la suite - en commençant simplement à 1.

Avec la suite des nombres entiers, nous avons tout à fait la notion d'une chaîne de lettres extrêmement rigoureuse. On peut même dire que la suite des nombres entiers est la chaîne de lettres la plus rigoureuse qui ait jamais été inventée, au point qu'on peut la classer comme le premier savoir dans le réel. Nous avons donc là une chaîne, et si nous posons la question de savoir quel est le plus grand de ces nombres entiers, nous restons toujours, tout le long de cette suite, avec un non-su, dont on peut dire qu'il appartient à cette suite elle-même:

1 2 3 -----------> [/////] le non-su

Nous pouvons faire, d'une enquête sur cette suite, et animés par la question de savoir quel est le plus grand des nombres entiers, le moyen de présentifier cette place vide du non-su - ce non-su qui, n'est-ce-pas, est une expression de Lacan. C'est un non-su qui apparaît, si vous voulez, comme en avant du sujet, comme un *encore à savoir*, avec la notion qu'on tombera peut-être, à un moment, sur un nombre N, après quoi on pourra dire que c'est fini, qu'il n'y en a plus après. Nous pouvons représenter aussi très bien de cette façon l'enquête épistémologique, la quête de savoir, qui repousse toujours en avant d'elle-même la place du non-su.

Quelle est donc, au plus simple, l'opération cantorienne sur cette chaîne de lettres? Elle est d'un certain déplacement du non-su. Cantor opère là-dessus avec quoi? Il opère avec la notion d'ensemble et la notion du nombre des éléments de cet ensemble - ce qui a tout à fait du sens lorsqu'il s'agit des nombres. Voilà un ensemble. Je fais trois petites croix à l'intérieur de cette circonférence pour indiquer des éléments, et voilà que j'indique ici, dans

ce petit carré, le nombre des éléments de cet ensemble. C'est là, au plus simple, l'opération cantorienne. C'est de fermer ainsi, à l'intérieur de ce cercle, les éléments qui entrent dans ce concept, et puis de marquer le nombre qui répond à ces trois petites croix, à ces trois éléments:

Schéma 1

x x
x

3

Le forçage propre de Cantor, c'est de continuer cette opération concernant la suite des nombres entiers. C'est de considérer comme constitué un ensemble incluant cette chaîne que nous avons présentée comme infinie - infinie par le fait qu'elle peut toujours croître indéfiniment -, c'est de considérer comme un ensemble achevé cette suite de nombres entiers, et alors de poser la question de savoir quel est son nombre. Si nous considérons la suite des nombres entiers comme un ensemble, quel est son nombre? C'est là déplacer la question ou le non-su à l'extérieur de cette chaîne elle-même, à l'extérieur de l'ensemble. C'est placer le non-su à l'extérieur, c'est extérioriser le non-su. Ce dont il s'agit, c'est d'encadrer dans l'ensemble la suite des nombres entiers. Faire la totalisation de l'infini, ce n'est pas autre chose que de constituer cet ensemble comme le cadre de la chaîne - à l'intérieur de quoi, bien sûr, vous pouvez dire que cette chaîne va croître indéfiniment, autant que vous voudrez et au-delà de toute limite:

Schéma 2

....

Par l'opération de ce cadre, qui est la même chose que l'extériorisation du non-su, vous avez maintenant la possibilité d'inventer quelque chose, quelque chose à cette place du non-su. L'opération cantorienne se complète - après, premièrement, la considération de la suite des nombres et, deuxièmement, l'extériorisation du non-su et le cadrage de la chaîne de lettres - d'inventer un signifiant nouveau comme étant le nombre des éléments de cet ensemble. Ca suppose de ne pas reculer à inventer une nouvelle sorte de nombres. En effet, dans la suite des nombres entiers - et c'est bien ce qui fait la croissance indéfinie de cette suite - on peut dire que tout nombre N est inférieur à un autre et qu'on peut donc toujours en trouver un de supérieur. Mais là, il s'agirait qu'il y ait, à cette place du non-su, un nombre tel qu'il ne soit pas inférieur à un autre, c'est-à-dire quelque chose qui soit un nombre mais qui quand même démente la propriété de tous les nombres de cette suite. Cette invention suppose donc exactement une stratification, une distinction de niveau. Elle suppose de distinguer un nombre infini des nombres de cette suite, qui restent toujours des nombres finis si loin que l'on aille. Plus exactement, elle suppose de créer de toute pièce un nombre infini, c'est-à-dire ce que Cantor a exactement appelé un nombre transfini, un nombre d'une nouvelle espèce, à un autre niveau, celui qu'il a appelé *aleph zéro*. Il a pris la lettre hébraïque pour créer un nouveau nom de nombre:

Schéma 3

....

| 0 |

Si vous essayez d'avoir comme repère ce que ça peut être que l'invention d'un signifiant nouveau, que Lacan proposait comme ambition pour la psychanalyse, eh bien, vous avez ici ce qu'il y a de plus sûr, à savoir qu'un signifiant nouveau, c'est d'écrire *aleph zéro* à cette place du non-su. Une fois que vous avez mis ce non-su à l'extérieur, une fois que vous l'avez constitué comme le cadre même de votre savoir antérieur, il devient possible d'inventer un signifiant nouveau, c'est-à-dire un nombre qui sera absorbant, qui sera absorbant pour toute addition ou toute soustraction, c'est-à-dire imperméable à toute addition ou à toute soustraction d'un nombre fini:

A 0 + 1 = A 0 - 1 = A 0

Je n'amène pas ça de façon arbitraire pour essayer de saisir ce que Lacan vise. En effet, après la phrase que nous avons pris comme repère, c'est justement cet exemple qu'il prend. Il prend l'invention des nombres transfinis par Cantor. C'est moins l'opération cantorienne que je veux commenter, que son application à la psychanalyse, et je crois que l'on peut, en court-circuit, saisir quelle est ici l'homologie entre ce champ du savoir et ce que nous pouvons appeler, avec Lacan, le champ de la réalité. Ce que j'ai mis là en valeur - et c'est pour cela que je suis resté très en deçà de la technique cantorienne -, c'est bien l'opposition qu'il y a entre cette conception qui place le non-su comme au bout de la recherche de savoir, et cette révélation de la solidarité entre le cadre même où se déploie ce savoir, ce savoir fini, et le non-su placé en quelque sorte à l'extérieur:

Schéma 4

Si vous vous demandez quel est le plus grand des nombres en tant qu'il fait partie de la chaîne, vous ne le trouverez jamais. Vous pourrez même dire qu'il n'y en a pas. Mais à fermer le champ où se déploie cette chaîne, en situant le non-su à l'extérieur, vous obtenez la possibilité d'un savoir nouveau. C'est ça que j'ai voulu mettre en valeur, à savoir la solidarité qu'il y a entre cette extériorisation et la constitution du cadre, c'est-à-dire en quoi le non-su est le cadre du savoir.

Je vais maintenant vous citer une proposition de Lacan, une proposition qui concerne le champ de la réalité et qui figure dans son écrit concernant la psychose, spécialement dans la longue note qu'il a ajoutée en 1966 à son schéma R, et que vous trouvez page 554 des *Ecrits*. Je prétends qu'on y trouve exactement à l'oeuvre cette même relation logique de l'extériorisation et du cadre. Voici ce que Lacan formule: *"Le champ de la réalité ne se soutient que de l'extraction de l'objet* a *qui pourtant lui donne son cadre."* Voilà une proposition qui articule, exactement de la même manière que Cantor, l'émergence du cadre

et l'extraction d'un élément, élément qui est ici l'objet *a* en tant que distinct de tout signifiant. Evidemment, petit *a* est un signifiant, mais c'est le signifiant qui est fait pour signaler le caractère hétérogène de l'objet par rapport au signifiant. A cet égard, cette mise à l'extérieur montre le signifiant lacanien de petit *a* comme un terme en quelque sorte équivalent à l'aleph zéro cantorien:

Schéma 5

a = A 0

Eh bien, peut-être qu'on pourrait dire, de façon exactement homologue, que le champ du savoir *"ne se soutient que de l'extraction de l'objet* a *qui pourtant lui donne son cadre"*. A cet égard, c'est bien comme insu, comme non-su, que petit *a* est ici extrait.

Comme je ne vais pas me contenter ici d'une homologie formelle, il faut que je fasse saisir ce que veut dire que le champ de la réalité ne se soutient que de l'objet *a*. C'est, on peut dire, une traduction de Freud. C'est une traduction de ce qu'en termes freudiens nous dirions, à savoir que la condition pour que la réalité soit constituée pour un individu donné, c'est son désinvestissement, son désinvestissement libidinal. Lorsqu'il y a investissement libidinal d'un élément de la perception consciente, on peut dire qu'alors on a, au contraire, toute une variation, toute une mise en question, du sentiment de la réalité. On peut, par exemple, faire aller très loin le registre de l'hallucination, où nous repérons les investissements libidinaux corrélatifs d'une vacillation du sentiment de réalité. Pour qu'il y ait réalité dans son objectivité, il faut, si je puis dire, un *moins libidinal*. Eh bien, d'une certaine façon, c'est ce que traduit la proposition de Lacan. Elle appelle *extraction de l'objet a*, le désinvestissement libidinal de la réalité, en tant que petit *a* concentre l'investissement libidinal:

Schéma 6

champ de la réalité

a ***a***

x x x
x x x
x x x

Mais c'est un peu plus complexe que ça, puisqu'il y a deux extractions de libido à distinguer. Dans la mesure où le champ de la réalité et le champ du savoir sont corrélatifs, on peut dire que ce champ du savoir représente comme la traduction, en termes signifiants, de la jouissance, jouissance que nous pouvons ici identifier à l'investissement libidinal. Ca veut dire que si nous isolons le champ de la réalité, on peut dire qu'il est fait, en chacun de ses points, d'une traduction de la libido en signifiants - ce qui donne, si je mets ici le terme de *jouissance* à la place de *libido*, une traduction de la jouissance en signifiants. Ce qui constitue de façon solidaire le champ du savoir et le champ de la réalité, c'est, en chacun de ces points, l'échange de la jouissance contre du signifiant. C'est même cette opération que Lacan qualifiait de *comptabilité:* rendre comptable la jouissance - ce qui, bien sûr, justifie

encore une fois notre exemple de la suite des nombres. Nous avons donc là la première soustraction de jouissance qui est faite de sa conversion en termes signifiants:

a

x x x **libido ---------> S_a**

x x x **----> champ de la réalité**

x x x **jouissance -----> S_a**

La seconde soustraction de jouissance, c'est celle qui est rendue nécessaire par le fait que le signifiant n'épuise pas le tout de la jouissance. Dès lors qu'il demeure, dans ce champ où se réalise cette conversion de la jouissance en savoir, un surplus de jouissance, c'est-à-dire petit a ou ce que Lacan a appelé plus-de-jouir - exactement cette part de jouissance non traduite en signifiants, non échangeable contre du savoir, et comme ce qui n'est pas, au dernier terme, désinvesti -, dès lors devient nécessaire cette seconde soustraction de jouissance, c'est-à-dire l'extériorisation de cet élément petit *a* par rapport au champ de la réalité - élément qui, par la même logique que nous avons vue à l'oeuvre, est en fait, d'être à l'extérieur, l'équivalent du cadre du champ précédent. C'est ce qui fait que, à certains égards, le petit *a* de Lacan est l'équivalent de l'aleph zéro de Cantor. En tout cas, la question se pose de leur rapport.

En effet, qu'est-ce qui est opératoire, au fond, dans cette opération? C'est le désir, le désir en tant que métonymie du manque-à-être, solidaire de ce qui n'existe pas, et à partir de quoi cet élément peut prendre consistance. C'est une affaire de désir au sens du vouloir-être, en tant que le désir concerne, non pas l'être, non pas le non-être, mais exactement le vouloir-être. Lacan pose donc alors la question de ce qui a été ici le désir de Cantor comme vouloir-être, comme vouloir faire être. Mais il ne l'évoque que pour situer par rapport à lui le désir de l'analyste, c'est-à-dire qu'il assimile, ou au moins réfère, le désir de l'analyste au désir de celui qui a créé un signifiant nouveau, un signifiant capable de donner son cadre au champ du savoir. Il pose même la question de savoir si le désir de l'analyste est lui aussi d'un ordre transfini. Il le dit avec des réserves. Il le dit avec des réserves, parce que, le désir de Cantor, nous en avons une petite idée, au moins par le fait qu'il était psychotique, ce qui veut dire qu'en un certain sens, avec son aleph zéro, il a inventé une sorte de Nom-du-Père. Il a inventé aleph zéro pour soutenir, à sa place, le Nom-du-Père. Il y a, à cet égard, une solidarité d'aleph zéro avec ce que Lacan désigne dans son graphe sur les psychoses par P0, c'est-à-dire l'absence, à sa place, du Nom-du-Père:

A 0 = P0

Sans doute est-ce ce qui fait reculer Lacan à dire que le désir de l'analyste est d'un ordre transfini, mais il n'empêche que s'il amène cette construction dans sa *Proposition*, c'est qu'elle est bien de nature à nous imager ce qu'il en est d'une traversée du fantasme, dans la mesure où le fantasme est précisément le nom que nous donnons au cadre, à ce que Lacan appelle une fenêtre: *"ce qui constitue pour chacun sa fenêtre sur le réel."* Il faut entendre ici que le fantasme est un cadre. C'est, pour chaque sujet, le cadre du savoir dont il est capable. La traversée du fantasme, c'est-à-dire la traversée du cadre même qui offre à un sujet le champ de la réalité, la traversée de ce que peut être pour lui le champ de la réalité et le champ du savoir, c'est exactement apercevoir le cadre comme cadre, c'est-à-dire être passé au-delà, c'est-à-dire, si l'on veut, avoir réalisé l'opération transfinie sur la suite de ses dits. Il n'y a rien qui s'oppose à ce qu'on considère la passe comme ce moment de transfinitisation, qui déporte le sujet d'un niveau où il est encore à dire un peu plus et

toujours davantage, où il est dans cet infini toujours croissant de la somme de ses dits, à un niveau, plus exactement à un point, où il saisit la loi de la série, où il saisit ce fantasme lui-même comme la loi de la série qui constitue son existence. Remarquez bien qu'il n'est pas là question de vérité. Il est question, dans cette traversée, de l'accès à une formule, de l'accès à un aleph zéro, qui est celui de chacun, et cela même s'il y a un aleph zéro pour tous, que Lacan a formulé dans les termes du *"Il n'y a pas de rapport sexuel".*

Cette traversée suppose une certaine mise en cause du Nom-du-Père, par quoi on a voulu, à l'occasion, confondre cette mise en cause avec une psychotisation terminale du sujet. La théorie de la passe est hantée par le bavardage selon lequel il s'agirait d'un moment qui ressemblerait à la psychose. C'est un bavardage mais qui trouve son fondement en ce que la traversée du fantasme met en question le cadre. La question, c'est de savoir en quoi à la fois le Nom-du-Père et l'objet *a* donnent pour chaque sujet le cadre de la réalité et du savoir. D'une certaine façon, c'est ce que Freud a appelé l'OEdipe. C'est pourquoi la traversée du fantasme est solidaire de la perception, ou de l'aperçu, d'un amour au-delà de la Loi, c'est-à-dire d'un amour au-delà de l'OEdipe. Autrement dit, si un sujet en vient à outrepasser les limites du fantasme, il devrait avoir la possibilité, comme Cantor, de gagner sur le réel avec le savoir, c'est-à-dire de procéder dans son existence à l'invention d'un signifiant nouveau. C'est pourquoi aussi, de façon constante, la psychanalyse elle-même est hantée par ses affinités avec un délire de type schrébérien. C'est bien la question que Lacan posait avec son Séminaire sur les Noms-du-Père: dans quelle mesure est-il possible de lever la loi du Nom-du-Père, sans qu'en résulte un délire schrébérien? - ceci en espérant plutôt que ce soit un délire cantorien, c'est-à-dire un délire capable de rejoindre un savoir qui semble attendre dans le réel.

Toute la question alors, c'est que le nombre transfini de Cantor n'est rien que savoir. Le nombre transfini, nous dit Lacan, n'est rien que savoir. L'objet *a* n'est-il, lui aussi, qu'un RQS, qu'un rien-que-savoir? Il n'est pourtant pas possible de dire de la jouissance qu'elle n'est rien que savoir. Dès lors, arriver à inscrire, à la place de l'objet *a*, le signifiant nouveau qui lui répond, reste, à la différence de ce qu'il en est dans les mathématiques, à vérifier dans chaque cas.

Je reprendrai la fois prochaine.

XXI

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 16 MAI 1990

On m'a prévenu que cette salle serait fermée le 30 mai en raison d'une fête religieuse. Je ne serai donc pas ici le 30 mai, et vous non plus. Certains n'ont pas compris? Le 30 mai: vacances!

La dernière fois, à partir du passage de Lacan concernant l'ordonnancement du non-su comme cadre du savoir, j'ai présenté la passe comme une transfinitisation du dit, et il en est

revenu, paraît-il, un certain contentement, un certain contentement de cette formule, qui ne manque pas, dit-on, de simplicité et d'élégance. J'ai réfléchi sur ce contentement qui me revenait, que je ne peux pas dire avoir personnellement éprouvé, et il me semble qu'il est dû à ce que cette formule peut donner le sentiment qu'une approche d'ordre scientifique est possible dans la psychanalyse. Il n'est pas mal que cet idéal-là demeure, soit encore présent et actif dans un auditoire dont on doit supposer, à juste titre, qu'il a à coeur l'intérêt de la psychanalyse.

Qu'une approche d'ordre scientifique soit effective dans la psychanalyse, cela a certainement été l'ambition de Lacan. A la date où il l'a promue, cette ambition a tranché sur le contexte ambiant. C'était pourtant, sans aucun doute, l'ambition de Freud lui-même. La psychanalyse est née dans le contexte du scientisme, et Freud, vous le savez, n'a jamais abandonné l'ambition que la psychanalyse s'inscrive au rang des sciences, et même, précisément, au rang des sciences de la nature.

J'ai dit *scientisme* en me référant à ce courant de pensée qui a été vivace dans la dernière partie du XIXe siècle, qui s'est prolongé dans le nôtre, et qui n'est pas la science. Le scientisme n'est pas la science. C'est un certain mode de subjectivation de la science, un mode qui implique explicitement le sujet sous les espèces d'une foi en la science, et qui va donc au-delà de l'exercice de la science. Le scientisme est une foi. C'est une foi pensée comme contraire à la foi religieuse, contraire au surnaturel. C'est, si l'on peut dire, un acte de foi dans le naturel, dans la nature.

Cette adéquation entre la connaissance scientifique et la nature est ce que Lacan a traduit par *le savoir dans le réel*. Il y a du savoir dans le réel, et s'il en est venu à dire que la psychanalyse en dépend, cela peut, avant d'être articulé dans la structure, être fondé par des considérations historiques. C'est en effet historiquement que l'on constate que le milieu natif de la psychanalyse n'a pas été la parapsychologie, qui semble encore, de nos jours, fasciner certains scientifiques, au moins en Union Soviétique. J'en ai eu la confidence par un correspondant de l'Académie des sciences de Moscou, qui est épistémologue de physique mathématique, et qui apparemment porte intérêt, avec d'autres scientifiques, à un certain nombre de mages auxquels la télévision donne aujourd'hui un vaste public en URSS - des mages qui semblent convaincre ce public d'un certain mode de guérison par le biais de leur image transmise à distance, au point, paraît-il, que les rues sont vides à Moscou quand tel mage passe à la télévision. Nous voyons là des scientifiques photographier à l'infra-rouge les mains de ce mage, et croire constater un halo tout à fait spécial, qui les rend sans doute sceptiques sur l'action à distance de ce personnage, mais qui leur laisse penser que certaines manipulations pourraient en effet délivrer les individus d'un certain nombre de maux physiques. On voit là une sympathie, des affinités, entre des scientifiques et le domaine que nous désignons de façon grossière comme parapsychologie.

Je disais donc que la psychanalyse n'est pas sortie d'un intérêt de cette sorte, mais qu'elle est sortie de la foi scientiste. Pendant longtemps, dans le mouvement qui a procédé de Freud et qui s'est structuré autour de lui, ce style s'est poursuivi. L'*egopsychology* elle-même, par exemple dans la réduction qu'elle opère de la pulsion de mort freudienne, reste inspirée des idéaux scientistes. Ce qu'il peut y avoir de surnature dans la pulsion de mort, de *sur* et d'*anti* nature, hérissait les héritiers de Freud. Il est frappant que ce scientisme postfreudien n'ait pas du tout empêché ce mouvement de verser dans l'orthodoxie, c'est-à-dire dans une pratique institutionnelle dont l'idéologie dont elle procède est d'ordre religieux. Ca s'explique tout de même par le fait que le scientisme n'est pas la science mais une foi. Cette fois avait pu inspiré à Auguste Comte la notion d'une "religion de l'humanité", qui indique bien que nous sommes là dans une zone où se recoupent la science et la religion.

Ce recoupement apparaît donc présent dans l'histoire de la psychanalyse. L'histoire des religions, en particulier l'histoire des premiers temps de la foi chrétienne, telle qu'elle s'est développée depuis vingt-cinq ans et qui fait encore l'objet de beaucoup de controverse, est là pour nous enseigner que l'orthodoxie ne précède pas mais suit l'apparition des hérésies. On démontre que c'est plutôt par contre-coup que l'orthodoxie s'est dégagée dans l'histoire du christianisme, par contre-coup à l'émergence de doctrines qui ont été ressenties comme déviantes et qui ont forcé le dogme à se préciser, à se formaliser. Eh bien, dans l'histoire de la psychanalyse, histoire qui est brève puisqu'elle n'a qu'un siècle, on constate de la même

manière que l'orthodoxie freudienne s'est progressivement dessinée à la suite de Jung, à la suite de Adler, et à la suite, aussi bien, de Mélanie Klein. Mais là, avec Klein, on peut dire que le mécanisme s'est enrayé, puisque la secte kleinienne a réussi à passer un compromis avec l'orthodoxie freudienne. On trouve aujourd'hui l'orthodoxie faite d'un mixte dans lequel entrent des composantes kleiniennes.

L'orthodoxie catholique, après son temps originaire, a su, sans revenir sur le dogme, faire évoluer son langage. Elle a su, d'une façon que l'on peut dire admirable, suivre l'évolution du langage commun, du discours commun, et se trouver encore aujourd'hui au premier rang, ayant surclassé par exemple la foi scientiste. On la trouve au premier rang des manifestations populaires de masse. Ca témoigne d'une flexibilité, du fait que les religions traditionnelles ont eu accès à des solutions, dont on s'aperçoit par contraste que l'orthodoxie psychanalytique les a manquées: elle périclite à mesure qu'on voit son langage se déliter.

L'orthodoxie psychanalytique continuait en effet, encore au milieu du XXe siècle, au moment où Lacan a commencé son enseignement, à parler le langage de ses origines. C'est au point que, en dépit de son scientisme, cette orthodoxie a versé dans l'initiation, et sur un point capital, celui de la fin de l'analyse, celui de pouvoir dire ce qu'il y a lieu à la fin d'une analyse. Son scientisme, incapable de formuler cette fin, a dû s'acoquiner avec une pratique d'ordre initiatique, c'est-à-dire réservant à la secte elle-même la notion de ce résultat final. De telle sorte que non seulement cette fausse science, cette science soutenue par la foi scientiste, est à verser dans la religion par beaucoup de ses traits, mais est à verser aussi dans la magie, là où lui échappe le résultat de l'expérience analytique.

Lui échappe d'ailleurs aussi bien - c'est corrélatif - son *modus operandi*. Pour ce scientisme, le *modus operandi* de l'expérience analytique est lui-même informulable, si nous admettons que ce *modus operandi* est la parole en tant qu'elle agit, et que c'est à cette action de la parole qu'on doit ses résultats. C'est comme si le verbe, le verbe qui selon la religion est au début, qui participe d'une façon essentielle à la surnature, ne pouvait pas être assimilé par la foi scientiste. En définitive, elle le rejette, et c'est ce qui la force à avoir recours à la magie pour tenter de cerner les résultats de cette action.

Ca fait que cette orthodoxie n'a pas remis en cause les mirages qui s'attachent à la position du psychanalyste. L'expérience analytique elle-même tient compte de cette dimension de mirage. Lacan pouvait même dire que la position du psychanalyste comme tel est assise dans une dimension de mirage. On peut dire que la théorie orthodoxe, loin de la mettre en question, renforce au contraire cette dimension, en voilant, en conservant secrets les critères de la capacité du psychanalyste. C'est par rapport à ça que, hors scientisme, Lacan pouvait faire appel à la critique scientifique, avec l'ambition d'établir dans la psychanalyse une critique scientifique de la position du psychanalyste - ce qui suppose une élaboration à la fois de son moyen et de son résultat.

Là, on peut peut-être être sensible à un décalage qui continue d'exister, qui persiste, entre la doctrine du moyen et la doctrine du résultat dans la psychanalyse. Si la doctrine du moyen a été amplement développée par Lacan, on peut dire que la doctrine du résultat n'a pas connu un développement comparable. La doctrine du moyen s'est fondée, s'est orientée, disons, à partir d'une approche phénoménologique, c'est-à-dire de considérer sans préjugés comment et à partir de quoi opère l'expérience analytique. A cet égard, on peut dire que cette approche phénoménologique est servante de la science. Elle essaye de considérer sans *a priori* comment opère ce qu'on appelle la psychanalyse.

Vous savez que cette approche phénoménologique, pratiquée très tôt par Lacan, dès 1936, lui indiquait la parole comme le moyen de la psychanalyse, et qu'il a fallu qu'un certain temps se déroule pour qu'il pense pouvoir utiliser les ressources d'une science de la parole, qu'il a reconnue dans la linguistique structurale. Il a alors posé une question, une question dont on ne peut pas dire que cette science se l'était posée, à savoir: en quoi et comment la parole agit-elle sur le sujet? A partir de cette question causaliste, il a alors essayé de répondre en utilisant ce que lui fournissaient les ressources de cette science linguistique, en partant de rien de plus que de la différence et de l'articulation du signifiant et du signifié, mais en les ordonnant de manière causaliste, c'est-à-dire en introduisant dans la distinction du signifiant et du signifié, un rapport de cause à effet - ce qui n'est nullement dans la pensée de Saussure ni non plus dans celle de Jakobson. Lacan a adopté

ce schéma de structure que lui donnait la linguistique, et comme sa question, venue de la phénoménologie, était de savoir comment la parole agit, il l'a transposée dans cette structure, à partir de ce qui serait l'effet de signifié du signifiant.

Ca consiste à dire quoi? Ca consiste à dire que foncièrement la parole donne un sens, et donc à reconsidérer l'expérience analytique à partir de rien de plus que ça: la parole donne un sens. C'est là que ça se croise avec Freud qui amène le concept de l'inconscient, concept qui se croisant avec l'approche phénoménologique, fait dire que la parole agit sur l'inconscient. L'inconscient, ici, c'est foncièrement - remarquons-le - un non-su, alors que nous prenons au contraire comme un su la structure de la parole. De telle sorte qu'à partir du moyen qu'est la parole donnant un sens, on ne peut pas ne pas arriver à cette définition de l'inconscient comme un signifiant privé de sens, et donc à faire s'adjointer la parole et l'inconscient, en tant que l'une donne à l'autre le sens dont il est privé. A cet égard, la formule de l'inconscient structuré comme un langage, on pourrait l'écrire avec un grand S au dessus de la barre, et un petit *s* en dessous mais entre parenthèses:

S

(*s*)

L'inconscient est un signifiant en attente d'un signifié. C'est par la parole que l'inconscient peut se trouver complété de sens. Le symptôme analytique, en tant que fait de l'inconscient et déterminé comme ayant la structure d'un langage, c'est-à-dire comme un signifiant en attente d'un signifié, est donc susceptible d'être *"déchiffré comme une inscription"*, dit Lacan. Cette inscription peut être détruite une fois qu'elle a été déchiffrée, et la curation du symptôme semble pouvoir par là être assimilée à la destruction d'une inscription signifiante, c'est-à-dire à sa résorption dans le signifié.

Ca conduit à considérer les rapports de la parole et de l'inconscient. D'une certaine façon, on peut dire, si on suit ce schéma, qu'il implique en quelque sorte l'inconscient, l'inconscient signifiant. Il l'implique comme le cadre même de la parole. Il suffit ici de se servir de cette petite barre pour faire un petit cadre, un petit cadre au centre duquel nous laissons ce signifié qu'apporte la parole, pour trouver le grand S de l'inconscient, le signifiant de l'inconscient, comme désignant le cadre même de la parole:

S
____

(*s*)

A partir de là, il n'y a pas à forcer les textes de Freud pour y voir mentionné, comme un fait d'expérience, le déchiffrement infini de l'inconscient. Au-delà des déchiffrements partiels des symptômes et des lapsus, de toutes les formations de l'inconscient, Freud donne comme d'un fait d'expérience que ce déchiffrement du signifiant inconscient va à l'infini. Vous savez que cette connexion de l'infini et de l'inconscient se trouve impliquée par les notations finales de Freud dans l'*Interprétation des rêves*. On n'en a jamais fini de déchiffrer une formation de l'inconscient, et nous sommes là, par cette remarque, amenés à concevoir, en nous reportant à Cantor, ce déchiffrement comme un infini impropre, c'est-à-dire comme traduisant une grandeur qui peut croître tant qu'on voudra.

Vous savez aussi que dans *Inhibition, symptôme, angoisse,* s'agissant de la levée du refoulement, Freud fait une notation, une notation rapide mais qui est tout à fait cohérente avec la fin de la *Traumdeutung*, à savoir que derrière un refoulement on en trouve toujours un autre. On n'en a donc jamais fini avec le refoulement aussi. Ca conduit Freud à poser un refoulement originaire, celui qui ne pourra jamais être levé, comme si, en dépit des succès thérapeutiques partiels de l'analyse, le signifiant se montrait irrésorbable dans le signifié,

comme si, à traduire la levée d'un symptôme comme la destruction d'une inscription - c'est ce que fait Lacan dans son rapport de Rome en 1953 -, l'inscription de l'inconscient, elle, résistait à sa destruction par le déchiffrement. On peut dire alors que tel symptôme peut trouver, dans un déchiffrement toujours partiel, sa vérité, c'est-à-dire sa traduction, mais que la vérité de l'inconscient, elle, reste sans solution. De telle sorte que si on part de la parole comme sans fin, l'inconscient freudien apparaît lui-même comme une transfinitisation de la parole. Si nous écrivons aleph zéro comme la valeur numérique de l'inconscient, cet aleph zéro est alors susceptible de ce qu'on peut appeler son interprétation, sous forme de ce qu'on peut écrire comme la suite des nombres entiers. Même s'il en manque, ce n'est pas grave. Vous pouvez décider de ne prendre que les pairs ou les impairs, ou d'en manquer, ça n'a pas d'importance. Vous avez là l'interprétation d'aleph zéro en termes de nombres entiers qui vont à l'infini:

0 valeur numérique de l'inconscient

↓

1, 2, 3, 4, 5, 6....................

On peut dire que même dans la moindre des formations de l'inconscient, en tant qu'elle a même structure que l'inconscient, en tant qu'elle est interprétable à l'infini, cet aleph zéro de l'inconscient est présent. C'est même pour cette raison que Lacan a choisi l'expression de *formation de l'inconscient.* C'est pour marquer que nous n'avons pas là un produit. Le produit a une structure différente du producteur. Nous avons là, au sens de *croissance des végétaux*, l'expression de *formation de l'inconscient*, ce qui veut dire qu'elle reproduit la structure de l'ensemble.

La dernière fois, je présentais la passe comme une transfinitisation, et peut-être peut-on saisir là, que la position même de l'inconscient est une transfinitisation de la parole. Cette transfinitisation se marque par une stratification, un changement de niveau évident. Dans la mesure où cet inconscient comme signifiant est conçu comme une inscription, la transfinitisation de la parole comporte qu'on change de registre et qu'on passe, s'agissant de l'inconscient, au registre de l'écriture. Si on veut, de façon non pas scientiste mais empirique, ne connaître rien d'autre que l'expérience analytique, si on veut déduire l'inconscient de l'expérience analytique, on peut dire que le concept de l'inconscient ne fait rien d'autre que de traduire l'interprétation infinie par la parole.

On pourrait même, par le biais de ce schématisme élémentaire, saisir en quoi s'inscrit le sujet supposé savoir, qui traduit le fait que la parole, la parole comme donatrice de sens et en rapport avec le signifiant cadre de l'inconscient, implique la signification de ce signifiant, qui est le nom même du cadre où elle se déroule:

S

____

1(*s*)

Le sujet supposé savoir, c'est, si l'on veut, l'opposé de la transfinitisation. C'est, si je puis dire, la descente de l'inconscient, de l'inconscient comme inscription signifiante, comme savoir, dans le registre du signifié. Les signifiants dans l'inconscient sont en quelque sorte véhiculés à l'état supposé dans la suite de ce qui se dit. En tant que sujet supposé savoir, ce savoir-là reste non-su. Le non-su reste présent et actif tout au long du déroulement sans fin de la parole.

Il faut noter, là, ce que la psychanalyse comporte de révision du rapport de cause à effet entre signifiant et signifié. C'est d'ailleurs ce qu'oblige à formuler la position relative du sujet dans le discours analytique et de ce que Lacan appelle signifiant-maître, qui est un rapport de production:

$

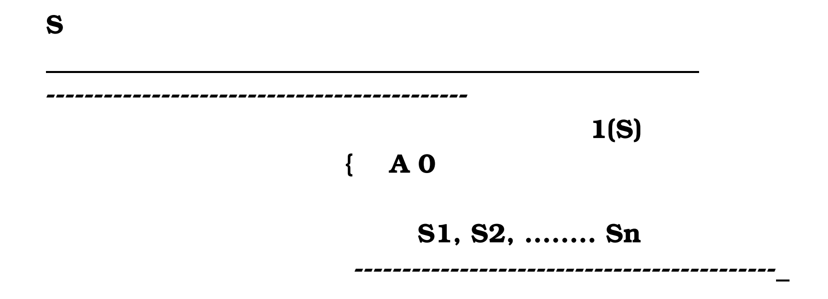
----- ↓

S_1

Dans la mesure où ce sujet barré est une version du signifié, on peut dire que ce rapport est exactement l'inverse du rapport de cause à effet qu'il y a entre le signifiant et le signifié. Il y a un rapport de cause à effet entre le signifiant et le signifié, et c'est de là que nous sommes partis. Mais on ne peut pas formuler l'expérience analytique sans inverser ce rapport, pour en faire un rapport de production entre le signifié et le signifiant. De telle sorte que le rapport que j'écris *s*(S), et qui est la signification du sujet supposé savoir, se développe et donne naissance à une production signifiante, qui est alors à écrire S1 et non pas S_1, pour la distinguer du signifiant maître:

S1, S2, ... Sn

Ce développement traduit ce qui est aussi de la phénoménologie de l'expérience analytique, à savoir une production de signifiants au nom du sujet supposé savoir, une production de signifiants qui est supposée se faire au titre du déchiffrement de l'inconscient. Au nom de cette signification de savoir commence une production signifiante, qui va autant qu'on veut mais qui reste toujours finie. Elle est sans fin mais toujours finie, et est supposée répondre au déchiffrement de l'inconscient:



Il faut bien marquer que cette chaîne - S1, S2, ... Sn -, si longue qu'elle soit dans cette unité qu'est la séance analytique ou dans cette unité d'un type supérieur qu'est une analyse, est toujours inférieure à aleph zéro. Elle ne peut jamais être donnée comme équivalente au signifiant de l'infini proprement dit. On peut même dire que le concept d'inconscient serait illégitime si une suite longue mais finie de signifiants pouvait l'équivaloir. Le concept d'inconscient n'est justifié qu'à la mesure de son caractère transfini par rapport à toute suite de signifiants qui peut être produite. Sinon, il serait même loufoque de faire de l'inconscient une inscription, de considérer l'inconscient comme une écriture. C'est parce qu'on transfinise les signifiants de la parole, qu'on fait de l'inconscient une écriture. A cet égard, cette notion du transfini n'est pas simplement en jeu à la fin d'une analyse. On peut dire qu'elle inspire la conceptualité la plus fondamentale de la psychanalyse. Le concept fondamental qu'est l'inconscient, met en jeu cette

transfinitisation, qu'on n'obtient évidemment pas par une simple phénoménologie de l'expérience qui cependant la nécessite.

J'ai dit de l'inconscient qu'il était lié à ce schématisme, mais on peut dire aussi que la castration elle-même est traductible dans ces termes, et ceci dans la mesure où nous inscrivons la castration comme manque de signifiant. L'inégalité de toute chaîne signifiante par rapport à Aleph zéro est castration, puisqu'elle implique toujours le manque de signifiant. Cette chaîne finie de S1, S2, ... Sn, est toujours incomplète. Elle se laisse écrire A barré. Toute positive qu'elle soit, elle ne s'égale pas au tout. A barré se traduit *manque de signifiant*, mais désigne au fond un infini incomplet. L'opération terminale avec la castration, que Lacan, à une époque, pouvait appeler *assomption de la castration*, c'est une façon de désigner la fin de l'analyse. L'assomption de la castration symbolique pourrait en effet s'écrire S de A barré, s'écrire par l'invention d'un signifiant supplémentaire qui, lui, ne s'inscrit pas dans la chaîne et permet de désigner l'incomplétude du sans fin.

A cet égard, il n'y a pas d'abus à considérer le signifiant d'un manque dans l'Autre comme la matrice d'écriture dont aleph zéro incarne, pour la suite des nombres, la valeur. Aleph zéro est une façon d'écrire S de A barré. C'est un signifiant qui vient en plus d'une autre forme, un signifiant qui n'a pas la forme des nombres entiers. Ce n'est pas 1,2,3,4 et la suite, c'est un autre type de signifiant qui permet de désigner la suite des signifiants en tant qu'il n'y en a jamais assez, en tant qu'un au moins manque. On saisit que cet aleph zéro n'est pas simplement ajoutable à la suite des nombres entiers pour la compléter. Vous ne pouvez pas, en continuant de dire *1,2,3,4*, tomber à un moment sur aleph zéro. A ce niveau-là, il manquera toujours. De même, A barré sera toujours barré - sauf que vous pouvez, avec un signifiant nouveau, nommer cette incomplétude elle-même.

Ce qui est ici remarquable, c'est que là où l'on cherchait la vérité, là où l'on cherchait la vérité dans le déchiffrement de l'inconscient, on trouve tout à fait autre chose, à savoir un signifiant. On trouve un signifiant d'un autre genre que la production des signifiants qui s'effectue dans l'analyse. On trouve un signifiant qu'on ne rencontrera jamais à simplement énumérer la suite des nombres entiers. Ce signifiant, on le trouve en constituant un cadre qui enserre la suite inachevée des signifiants. Il y a un niveau où se poursuit cette production signifiante, et on en forme le cadre - ce qui n'empêche pas que ça continue de se produire. On en forme le cadre à partir du moment où on a pu inventer cet aleph zéro - je vais l'écrire en lettres romaines - comme un signifiant qui est à la fois hors cadre et ce cadre même, qui est ce grâce à quoi on peut considérer comme un tout cette chaîne signifiante pourtant structuralement inachevée:

aleph zéro ________

Sn______

Il est certain que ce schématisme n'est pas sans faire penser, c'est le moins qu'on puisse dire, à la passe. Il n'est pas sans y faire penser en tant que cette invention est corrélative d'une traversée à la fois de l'institution et de ce cadre même.

Si l'on veut maintenant écrire ces choses, je mettrai le *s* - qui est le signifié et qui est aussi l'indication du sujet - comme produisant ce que j'abrège en écrivant A barré, c'est-à-dire la suite signifiante en tant que toujours inachevée:

s **→ A barré**

Mais pour qualifier l'invention du signifiant de cet A barré, il faut bien que j'indique cette invention d'une autre façon. Je mets donc une double flèche:

S → A barré ⇒ S(A barré)

Ca me permet d'indiquer ce qui est le terme corrélatif de S de A barré, à savoir petit *a*. Je l'écris de façon symétrique à S de A barré, et avec une double flèche conduisant à s *:*

***a* ⇒ *s* → A barré ⇒ S(A barré)**

Ce signifiant, je l'écris ici comme rien d'autre qu'un symbole, et je lui donne la valeur d'un reste-à-savoir, dont la question se pose - je l'ai évoqué la dernière fois - s'il est ou non un rien-que-savoir. Est-ce que le reste-à-savoir est ou non un rien-que-savoir?

On peut dire que les textes de Lacan sur l'objet *a* répercutent cette question, et lui donnent, à l'occasion, des réponses différentes. Quand Lacan considère l'objet *a* comme consistance logique, il est clair qu'il considère le reste-à-savoir comme un rien-que-savoir. Par contre, quand il l'appelle plus-de-jouir, le reste-à-savoir n'apparaît pas comme un rien-que-savoir, mais, au contraire, comme un pas-rien-que-savoir. Ici, petit *a* et le signifiant de l'Autre barré s'opposent. S de A barré est ce qui permet de saisir, sous une forme déterminée, en quoi la chaîne signifiante est infinie, ne trouve pas de fin. Ca, c'est de l'ordre de la loi, et donc de la régularité. Petit *a*, lui, est de l'ordre de la cause, et de la cause quand elle s'isole de l'effet. Il faut bien qu'il y ait un cernage, il faut bien qu'il y ait une inégalité, une coupure, une béance, un intervalle, pour que la cause et l'effet se distinguent. Le concept de cause est foncièrement lié à celui d'irrégularité, tandis que la loi - je l'avais développé naguère dans mon Cours *Cause et consentement* - est du registre de la régularité**.** La loi est du registre de la régularité et la cause du registre de l'irrégularité.

On pourrait donc présenter les choses ainsi: la production signifiante est susceptible d'une solution, à savoir cette solution signifiante que nous désignons par S de A barré et que l'on peut illustrer par aleph zéro. Mais est-ce que petit *s*, c'est-à-dire le problème de la vérité - le problème de la signification est un problème de la vérité - est-ce que *s* est susceptible d'une solution? Et est-ce que cette solution est la même que la solution de S de A barré, ou une autre?

Pour répondre, repartons de notre petit cadre de l'inconscient où s'effectue la traduction de S dans la production signifiante:

____

1(S) -------->

____

Une fois défini l'inconscient comme signifiant, comme un signifiant qui cherche son sens - c'est-à-dire ce qui est déjà, dans le Rapport de Rome, la définition de l'inconscient comme savoir, puisque le savoir dans la définition de Lacan n'est rien d'autre qu'une articulation de signifiants hors sens - une fois donc l'inconscient défini ainsi, est-ce que l'inconscient lui-même n'est rien-que-savoir? Vous savez que cette question est, en première approche, réglée par la négative, à savoir que l'inconscient est non seulement savoir mais qu'il est aussi jouissance. On peut donc dire qu'à ce S à traduire, il faut ajouter en regard le grand J de la jouissance:

J ***s***

--_________________

1(S) -------------------->

____

--

Cette question est longtemps restée périphérique dans l'enseignement de Lacan. Quand il l'a amenée au centre de sa considération, il l'a premièrement tranchée en posant une relation d'équivalence entre la jouissance et le savoir, c'est-à-dire en posant que la jouissance elle-même n'est rien-que-savoir. C'est ce qu'il peut développer dans sa *Télévision*, en disant que la jouissance consiste dans rien d'autre que des défilés logiques. Il pousse cette équivalence au point de poser que dans la psychanalyse, c'est la jouissance elle-même qui se déchiffre. Déchiffrant les signifiants inconscients, nous déchiffrons la jouissance elle-même. Nous avons donc un échange et une équivalence entre la jouissance et le savoir:

J = S

Ca supposerait que la solution, la solution de S de A barré, vaille aussi bien pour la recherche de la vérité, et donc comme solution de *s*. Or ce qui justifie la notation de l'objet *a*, c'est bien la notion d'une jouissance qui n'est pas en tant que telle déchiffrable. Il s'agit là du résidu non déchiffrable de la jouissance, c'est-à-dire d'un reste qui n'est pas rien-que-savoir. Ce que je présente ici, de façon uniquement à distance, et même de façon formelle, retentit sur ce que j'appelais au départ la doctrine du résultat. Au fond, la solution signifiante de l'expérience analytique, c'est un savoir, c'est cette invention qui conduit de A barré à S de A barré. On peut dire que cette solution signifiante peut être transmise. C'est même dans l'ordre du mathème que nous trouvons à l'illustrer - ce qui veut dire que l'invention de aleph zéro est susceptible d'être démontrée à tout le monde. Nous pouvons donc avoir la notion de l'invention par le sujet de la loi signifiante de son être, c'est-à-dire des régularités de son existence, ces régularités étant susceptibles de faire mathème, de trouver une formule, une formule elle-même communicable.

On peut en rester à élaborer les voies et les registres de cette communication - ce schéma impliquant que ce soit hors cadre de l'expérience analytique, et même qu'à s'imaginer que ça descende dans l'expérience analytique, ça ne fera qu'un signifiant en plus. Cette exposition peut même requérir matériellement un changement du cadre de l'expérience: il faut que ça soit transmis ailleurs que dans l'expérience analytique. On peut même ajouter que ce cadre de l'expérience analytique est un cadre de parole, alors que ce versant est un cadre d'écriture. Ce niveau de la stratification hors cadre conflue évidemment avec l'écriture, et l'on comprend que l'idée ait pu venir à des élèves de Lacan de faire la passe par écrit. Ce n'est pas une idée aussi absurde que ça. Elle est dans le fil de cette logique-là.

Chaque fois que Lacan fait appel à la vérification scientifique de la fin de l'analyse, il peut, bien sûr, la justifier par ce versant de la solution signifiante, de la solution en termes de savoir. Mais tout montre qu'on ne peut pas confondre cette solution signifiante avec la solution subjective, la solution signifiée, et que la question demeure, au sein même de cette solution signifiante, de ce qui en est signifié au sujet. Ca veut dire que la solution en termes de savoir, si elle est atteinte, ne dit rien encore de la solution en termes de désir. Le fait de l'invention de S de A barré ne dit rien encore du passage de *s* à petit *a*, c'est-à-dire à ce qu'on peut appeler *la vérité de jouissance:*

A ⇒ S(A barré) ***s*** _⇒ ***a***

C'est pourquoi, en même temps que Lacan instituait la passe, il était conduit à mettre en valeur la vanité du savoir qui s'atteint à la fin d'une analyse: *"Savoir vain d'un être qui se dérobe."* C'est la vanité du savoir qui est mise en valeur au regard de ce qui n'est pas rien-que-savoir. C'est pourquoi on peut se demander dans quelle mesure l'ambition scientifique concernant la fin de l'analyse est susceptible d'être autre chose qu'une utopie, dans quelle mesure la solution signifiée, si elle essaye d'appréhender la solution signifiante - ce qui peut se faire par l'écriture, ce qui converge vers l'écriture -, dans quelle mesure la solution signifiée, celle qui concerne la vérité de jouissance, peut être appréhendée dans un appareil scientifique. Est-ce qu'il s'agit là d'une utopie? - utopie qui annulerait au fond cette limite

qui est posée par Lacan avec l'objet *a*. Est-ce que le caractère scientifique de la passe ne voudrait pas dire, s'il était accompli, que la jouissance est intégralement résorbable dans le savoir?

A ce moment-là, on pourrait appliquer à la passe la considération que Renan fait à propos de la prédication de Jésus. Il faut remarquer qu'il y a tout de même, dans la prédication de Jésus, un certain nombre d'injonctions, injonctions que le commun des mortels, y compris le commun des mortels qui adhère à cette prédication, ne s'est jamais senti obligé de réaliser. Cette prédication, il trouve très bien de l'entendre, il l'admet comme un idéal, moyennant quoi il se tient décemment en retrait. Donner tout son bien aux pauvres, préférer Jésus à son père, à sa mère et à ses enfants, etc., ça conduit à dire - et c'est déjà en gestation dans la prédication même de Jésus - que le moine pourra être l'homme parfait. Il y a bien en gestation ces grands mouvements qui périodiquement sont revenus entraîner la chrétienté dans cette direction, mais l'on peut dire que cette ambition est restée à l'état d'ambition. Eh bien, Renan, dans sa *Vie de Jésus*, il donne quand même raison à Jésus d'avoir formulé cet idéal, puisqu'il nous dit - je trouve ça très joli: *"Pour obtenir moins de l'humanité, il faut lui demander plus."* Eh bien, s'agissant de la passe, la question se pose sérieusement de savoir si ce n'est pas de l'ordre de demander plus pour obtenir moins.

Quelle est donc la place qu'il faut donner à cette ambition scientifique de la passe? - surtout si on considère ce qu'il en est advenu. On n'a pas en effet les signes, depuis vingt-cinq ans, que cette ambition connaisse de réalisations satisfaisantes. C'est ce qui fait que ma question revient toujours: quelle valeur faut-il donner au diagnostic de Lacan dix ans après l'introduction de cette passe, celui d'indiquer que c'est un échec? A quoi faut-il mesurer cet échec? Est-il au fond autre chose que la constatation que l'objet *a* n'est pas rien-que-savoir?

S'agissant de la fin de l'analyse et de ses critères, vous savez que les analystes eux-mêmes n'ont pas cherché tellement autre chose que l'invocation rituelle d'une normalité, d'une thérapie accomplie pour la fixer. Croyant savoir ce qu'est le symptôme, ils n'ont fait qu'indiquer qu'une levée de celui-ci pouvait constituer un critère satisfaisant de la fin de l'analyse. Si on considère la psychanalyse comme une thérapie, on peut en effet considérer que son résultat - sans s'occuper de comment il est obtenu - est attestable par l'accomplissement de ses effets thérapeutiques. On sera, pour ces effets, plus ou moins exigeants, mais enfin, on les classera dans cet ordre.

Là, nous avons une première contestation de Lacan, qui repose sur le fait que la psychanalyse est une expérience de savoir et pas simplement une thérapie, et donc que la fin d'une analyse est attestable de ce qu'elle a appris au sujet - ce qu'elle a appris au sujet pouvant se dire en termes de loi, en termes de régularité. On ne voit pas en effet pourquoi ce qu'une analyse a appris au sujet ne serait pas susceptible d'être par lui mis en forme, communiqué, parlé, voire écrit - quitte à réserver, disons, une zone de confidences, ou même quitte à distinguer différents publics pour ce savoir. On peut imaginer que ce qui est le plus intime de ce savoir ne puisse se dire qu'à très peu, mais que, sous la forme de loi, sous la forme de régularité, sous la forme de la théorie analytique, ce soit susceptible de se dire à beaucoup, à la terre entière. Ce qu'il y a sans doute de plus efficace et de plus intense dans la théorie analytique, c'est lorsque le sujet transmet au public ce qu'il a appris de son analyse, sous une forme travaillée, conceptualisée, voire mathémisée. Moi, ça ne me dérange pas du tout de dire que ce que j'avais amené sous le titre *Du symptôme au fantasme*, que l'accent que j'avais mis sur ces deux registres distincts, ça venait, si je puis dire, presque en direct de ce que je pensais avoir appris de mon analyse. J'en ai fait une année de ce Cours, et je peux même dire que j'en ai fait le soubassement même des Cours qui se poursuivent depuis lors. Donc, dans l'ordre où l'expérience analytique est une expérience de savoir, de déchiffrement du savoir, on ne voit pas ce qui ferait obstacle de façon principielle à une transmission explicite. Mais ce n'est là qu'une partie de la question, puisque, après cette première objection concernant la thérapie: *la psychanalyse est une expérience de savoir*, nous en avons une autre.

La seconde objection se fait au nom de ce que la psychanalyse est, si je puis dire, une expérience de désir, ce qui veut dire que ce savoir, si consistant soit-il, n'a de valeur que dans la mesure où il se traduit par une modification subjective, modification subjective dont

il s'agit de savoir comment elle est, elle, susceptible de se transmettre. Vous savez la position radicale qu'a prise Lacan à ce propos. C'est que l'analyse ne produit pas un normal mais un analyste, et qu'un analyste ce n'est pas la même chose qu'un normal - oh non! C'est même, à certains égards - et c'est visible pour tout le monde - un anormal. Nous avons donc ceci, que cette modification subjective, au fond supposée être définitive, ou qui a vocation à être définitive, n'est pas purement réductible à un mathème.

Nous avons là, comme se partageant, comme se fracturant, les deux vocables qui forment le titre du dernier texte des *Ecrits:* "La science et la vérité". La fin de l'analyse, on comprend qu'elle puisse être du registre de la science. L'invention de S de A barré par le sujet rendrait la fin de l'analyse parente de la science. Mais il reste la vérité. En gardant ce binaire, dont j'ai dit, n'est-ce-pas, qu'il était discutable, on peut se demander si le registre de la vérité trouve ou non à se résorber dans la science à la fin de l'analyse.

Là-dessus, nous avons déjà une certaine histoire de la passe, une histoire heurtée, assez brève en définitive, mais dont on ne peut cependant pas dire que c'est du tout frais comme expérience.

Premièrement, il est clair que la procédure de la passe a été, avec un certain nombre de complications qui ne nous importent pas pour l'instant, une offre faite par Lacan et par le groupe de ses disciples, une offre de parole distincte de l'offre analytique, qui prend même sa valeur hors cadre analytique, avec en plus des ambitions scientifiques avouées, avec la promesse d'une clinique de la fin de l'analyse, c'est-à-dire de l'évaluation de la modification subjective, d'une évaluation supposée pouvoir indiquer des degrés, pouvoir signaler des variétés. Nous avons une offre, une invitation formulée au sujet, à faire, de son expérience, matériel pour une élaboration de savoir. Il est d'ailleurs frappant que d'emblée, dès qu'il a eu son Ecole, même avant de formuler sa *Proposition*, Lacan ait toujours conçu ça comme un échange entre le sujet lui-même et des analystes, c'est-à-dire - mais on verra peut-être ça la fois prochaine - sans concevoir que ni ce savoir ni cette vérité, ce serait l'analyste qui les détiendrait. Ca, ça aurait pu être une formule, n'est-ce-pas? L'analyste du sujet détiendrait ce savoir et le secret de cette vérité, et ce serait à lui de témoigner. Lacan n'a pas non plus logé ce savoir dans un corps d'analystes, il l'a logé entre le sujet et d'autres.

Deuxièmement, en considérant que cette passe avait été proposée au nom de l'ambition scientifique de la psychanalyse, comme une épreuve de capacité analytique, il est quand même frappant de constater que, au fil du temps, c'est quand même plutôt le contraire qui s'est imposé, à savoir une pratique para-initiatique de la passe. Je ne dis pas que ça c'est imposé par un choix de personnes, je dis que les servants de la passe se sont plutôt trouvés embarrassés de ce qui n'était pas rien-que-savoir dans la passe. Ne serait-ce pas ça que Lacan avait désigné du terme d'échec en 1977? - à savoir qu'un élément d'initiation avait tendance à l'emporter sur l'élément scientifique de la passe, et qu'une communion dans la vérité pouvait remplacer la transmission dans la science.

Cette procédure nouvelle a été amenée au monde et, évidemment, il faut la laisser un peu courir, voir ce qu'elle amène. On a bien vu, par exemple, qu'elle pouvait prendre le tour d'une nouvelle analyse. On a assisté, comme pour l'analyse, à un allongement des passes. Je me souviens des toutes premières passes dans l'Ecole freudienne. Elles se faisaient en deux ou trois entretiens avec les passeurs. Mais on a ensuite assisté à un allongement des passes, voire à l'établissement d'un transfert de passe. Ce que l'entretien devrait permettre de vérifier, c'est que le sujet est vacciné et, à cet égard, ne tombe pas immédiatement amoureux des personnes qui l'écoutent. Eh bien, au contraire, dans l'EFP, les toutes premières passes, qui ont été un peu tumultueuses, se sont traduites exactement par ça. Nous avons eu, il y a maintenant pas mal d'années, l'énamoration d'un passant pour telle passeuse, et qui, comme ça avait été réciproque, avait donné, disons, une histoire qui avait défrayé la chronique. Autrement dit, on avait pu déjà constater une forme de résistance à cette expérience d'un nouveau genre et hors cadre, c'est-à-dire une tendance à que ce qui se déroule dans cette dimension hors cadre soit attiré par le cadre analytique lui-même.

Je poursuivrai mes considérations la foi prochaine.

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
XXII - COURS DU 23 MAI 1990

J'ai rappelé la dernière fois le contexte d'ordre scientifique où s'inscrit la *Proposition sur le psychanalyste de l'École*. Ce contexte vaut comme l'étalon auquel mesurer et évaluer l'expérience qui procède de cette *Proposition*.

J'ai rappelé le terme d'échec qui fut employé par Lacan, dix ans après, à ce propos. C'est un propos qui prête à interprétations diverses, mais qui fait apparaître indiscutablement, quelle que soit l'interprétation qu'on choisit, les causes qu'on attribue à cet échec. En tout cas, ça fait apparaître que pour l'initiateur de cette *Proposition*, l'expérience qui en procède est susceptible d'une évaluation en terme d'échec, et donc, on peut le supposer, en terme de réussite. Peu importe donc comment on comprend cet échec. On comprend toujours assez que cette expérience est susceptible d'être évaluée ou référée à un résultat espéré.

A quelle mesure, au gré de son initiateur, est-elle susceptible d'être évaluée ? Je ne pense pas que la réponse prête ici à équivoque et je crois qu'elle ne peut être que celle-ci : la finalité de cette expérience répond à l'ambition de Lacan reprise de Freud, celle d'inscrire la psychanalyse dans la science. Il ne s'agit pas simplement, certes, d'en faire une science. C'était là l'ambition originelle de Freud, par rapport à quoi il a fallu en rabattre. A cet égard, Freud aurait pu lui aussi parler d'échec. Les indications ne manquent pas dans son oeuvre qui montrent que c'est peut-être bien vers ce mot que converge son appréciation des résultats. Il ne s'agit donc pas simplement de faire de la psychanalyse une science, mais au moins de penser son statut par rapport à la science.

L'ambition propre de Lacan est quand même un petit peu au-delà de ce *par rapport à*. Cette ambition, je ne la reconstitue pas, elle est en toutes lettres dans la *Proposition de 67*. Je considère que Lacan, en la formulant, nous donne le critère auquel mesurer l'expérience qui a suivi, quitte à ce que ce soit pour mesurer les défaillances de cette expérience par rapport à ce critère, voire même à ce que les défaillances de cette expérience viennent mettre en cause le critère lui-même. La question mérite d'être posée : Faut-il considérer cette ambition comme caduque ? Faut-il, à l'endroit de la psychanalyse elle-même, passer d'une constatation d'impuissance à un verdict d'impossible ? S'il y avait lieu de formuler que la psychanalyse est non pas impuissante à trouver son statut dans la science, mais que c'est impossible, ça pourrait être la passe de la psychanalyse elle-même – ce par quoi, si je puis dire, la psycha-nalyse serait passée.

Je formule donc, pour commencer, la question qui est quand même la plus aiguë qui puisse se formuler à ce propos : Y a-t-il lieu, vingr-cinq ans après, de conclure de l'impuissance à l'impossible, concernant l'inscription de la psychanalyse dans la science ?

On peut remarquer que pour laisser espérer ce statut scientifique, Lacan se limite, en 67 comme avant, à poser que la psychanalyse n'est pas une expérience ineffable, et que cela seulement est de nature à ouvrir la question de son statut scientifique. Lacan, dans sa *Proposition*, parle de statut particulier. On peut en avoir un indice, une marque, qui porte sur la psychanalyse elle-même et qui la met à part. Son statut est si bien particulier qu'on peut dire les psychanalystes à part. Ils sont en effet à part de la transmission scientifique telle qu'elle est de nos jours réglée par un certain nombre d'appareils. Ce n'est pas l'apax du Département de psychanalyse à Paris VIII, seul de son genre et qui mérite la concurrence, qui peut venir démentir cette marque d'exclusion qui frappe les psychanalystes.

C'est au point que l'on voit se dessiner une réglementation. La psychanalyse se voit offrir un statut, non pas dans la science, mais dans la psychothérapie. Elle se voit offert le statut d'une psychothérapie entre autres. C'est manié dans certains pays sans trop de délicatesse, et les psychanalystes tombent de leur haut au moment où ce verdict est porté sur la psychanalyse. Elle n'est pas inscrite dans le *quadrivium* du *trivium* moderne. Elle est, il faut le dire, progressivement refoulée au rang de pratiques qui sont de l'ordre du bavardage. Il faut dire qu'une expérience ineffable a nécessairement, concernant ses servants, un effet de ségrégation. C'est un effet que l'on constate chez les psychanalystes. On constate même qu'ils ont tellement pris l'habitude de cette ségrégation, qu'ils se sont mis à l'aimer. Ils croient même devoir la défendre comme le plus précieux.

Déjà, dans le texte qui fait préface à sa *Proposition*, qui est dans les *Ecrits* et qui s'intitule "Situation de la psychanalyse en 1956", Lacan évoque cet "incommunicable" de l'expérience analytique, par rapport à quoi tout son effort – effort de précision scientifique – se déploie dans la précision des moyens de la psychanalyse. J'ai rappelé, la dernière fois, l'appui, le secours qu'il a cru trouver dans la linguistique structurale. Mais c'est un fait que l'effort pour donner un statut scientifique aux moyens de la psychanalyse, l'effort pour donner un statut scientifique aux effets de la parole comme moyen de la psychanalyse, ne suffit pas. Ca ne suffit pas, à moins de pouvoir donner un statut scientifique à ses résultats.

Il faut avouer que l'on ne peut pas dire que ces résultats soient formulés, dans la *Proposition* elle-même, d'une manière telle qu'on puisse dire qu'ils aient un statut scientifique. L'écart est notable entre l'essai de formalisation des moyens, voire l'essai de formalisation du début de l'analyse, et ce qu'il apparaît possible de formuler de ses résultats.

Il faut s'apercevoir que si l'on peut présenter le début de l'analyse, à savoir le transfert, comme détaché de ce qui précède, il n'est pas justifié, de façon parallèle, de détacher la fin de l'analyse. C'est ce que, à la faveur d'une symétrie trompeuse, Lacan arrive à faire passer, sous le prétexte que l'entrée et la fin sont ces deux moments standarts susceptibles d'une formalisation. Cette symétrie est trompeuse, car si le détachement peut être détaché de ce qui précède, on ne peut pas se contenter d'un flash sur la fin de l'analyse sans l'articuler à ce qui précède. A cet égard, il n'y a pas d'équivalence entre l'entrée et la sortie. Mais enfin, il faut voir que cette *Proposition* n'aurait pas de sens si, au moment où elle institue une expérience, elle en apportait par avance le résultat.

Repartons de la négation comme quoi la psychanalyse n'est pas une expérience ineffable. Il y aurait en effet un paradoxe à faire de la psychanalyse une expérience ineffable, ne serait-ce que parce que c'est une expérience qui consiste à parler. Comme elle ne consiste pas à parler tout seul, et qu'elle ne peut se passer de la présence de quelqu'un d'autre, c'est une expérience qui consiste à communiquer, à livrer, apparemment à un autre, quelque chose de son for intérieur dans des paroles, quelque chose à mettre en mots.

On constate, dans l'expérience elle-même, que ça ne va pas sans quelques forçages. Il y a des sujets pour lesquels, semble-t-il, leur expérience subjective vient tout naturellement en mots, se déverse en paroles. Que ce soit en récits ou en argumentations, ils s'en satisfont. Mais il y en a d'autres qui ne peuvent proférer ces paroles qu'avec un indice de doute, de dérision, d'inadéquation, ce qui peut les conduire au silence. Inutile de dire qu'il n'y a pas là deux classes, même si approximativement on pourrait la former. Il n'y a pas deux classes, dans la mesure où l'expérience montre à l'occasion un changement de style dans ce rapport du sujet à sa propre parole.

Les sujets qui témoignent éprouver le forçage de l'expérience font bien voir la dimension de traduction, voire de trahison. Ils font bien voir que l'expérience analytique est une dimension de trahison. C'est de ce *se trahir* dont il s'agit dans l'expérience. Il s'agit de se mettre à l'épreuve du *se trahir*. A cet égard, l'expérience analytique comporte toujours une valeur d'un *vous vous êtes trahi*, mais aussi bien d'un *vous vous êtes, par ce biais, vous-même placé sur la scène*.

Cette expérience de trahison est essentiellement confinée au cabinet de l'analyste. Elle est confinée dans une situation que Lacan appelle convenue, et qui ne renvoie pas tant au contrat qu'à l'idée même de convention. Au dehors, cela n'a rien à voir, c'est-à-dire que les émergences qui ont lieu dans cette expérience, et qu'on peut appeler des émergences de vérité – c'est ainsi que l'on peut appeler ces trahisons – apparaissent essentiellement liées au contexte de l'analyse, au contexte de la situation de convention, à ce que l'on peut appeler, avec la valeur que nous avons donnée à ce terme, le cas. Ces émergences sont liées au cas. La question est donc insistante de savoir comment ces émergences pourraient être décontexctualisées sans s'évanouir, comment elles pourraient être transportées au dehors sans s'évanouir. A l'occasion, quand tel sujet a pris coutume de raconter ses séances – ce qui n'est pas recommandable – à telle ou telle personne de son entourage, voire de les raconter avant – ce qui arrive aussi –, eh bien on constate que ça n'a évidemment pas le même effet.

Il y a donc une question générale qui est due à la convention analytique elle-même, et qui est celle de la décontextualisation des vérités valables dans l'expérience analytique.

Comment est-ce qu'elles pourraient bien devenir, pour le dire en anglais, *context free*, c'est-à-dire comment, à quelles conditions, pourraient-elles être repérables ?

Je pourrais ici ouvrir le chapitre des décontextualisations de l'expérience analytique. Je pourrais par exemple m'amuser à distinguer les décontextua-lisations qui se font sous la forme théorique. Sous la forme théorique, on peut dire qu'elles se présentent, ou qu'elles peuvent essayer de se présenter, sous la forme littéraire ou sous la forme scientifique. Je dis *essayent de se présenter* parce que la divergence est plus forte aujourd'hui, après presque un siècle de pratique analytique, qu'elle ne l'était au début. On peut dire que ce clivage ne s'imposait pas avec la même rigueur au début de la psychanalyse. De nos jours, par contre, on observe un clivage accentué entre ces deux versants.

Je vais plutôt regarder ce qu'il en est de cette décontextualisation sous la forme pratique. Je considère d'abord le contrôle, qui est bien une façon de faire sortir l'expérience du cabinet pour la transporter dans une situation soutenue par une tout autre convention. Classer le contrôle comme une décontexctualisation pratique de l'expérience analytique permet de situer la passe dans le même registre. La passe est une décontextualisation pratique inventée par Lacan, et qui comme le contrôle est liée à ce que l'on peut appeler un appareil, un appareil enté sur l'expérience analytique. Ces deux termes de contrôle et de passe que je rapproche, se prêteraient à un traitement simultané et comparatif que je ne fais ici qu'esquisser.

Contrôle et passe vont ensemble, au moins par ce trait que j'ai appelé de décontexctualisation, et qui consiste à prélever le texte sans le contexte. Dans le contrôle, on prélève sans le patient, et dans la passe, on prélève, si je puis dire, sans le psychanalyste. On peut dire aussi que la passe est à certains égards comme un contrôle, puisque le patient va faire contrôler son analyse, va en faire vérifier le résultat, et que le résultat est difficilement séparable du processus supposé délivrer ce résultat. Il y a dans la passe un élément de contrôle. Si on voulait rire un peu – ce qui n'est pas mon cas – on pourrait pousser les choses jusqu'à dire que le patient va faire dans la passe contrôler son analyste. On peut imaginer que, déçu d'une passe négative, il considère que ça porte sur l'analyste et qu'il doit donc en changer. Ceci fait bien voir – et ça rentre certainement pour quelque chose dans les difficultés de l'expérience – l'aspect intrusif qu'il y a dans la passe.

Ce parallèle du contrôle et de la passe n'est pas gratuit, n'est pas seulement formel, puisqu'il y a un élément qui semble bien avoir été transporté du contrôle à la passe par Lacan – le contrôle étant, bien entendu, une institution très antérieure à la passe. Il y a une disposition du contrôle qui semble bien être commune aux deux et qui a pu être inspiratrice à cet égard, à savoir la disposition de la médiation qui se rencontre dans ces deux appareils. Le contrôle suppose que l'essentiel d'une analyse puisse être, sinon invariant, du moins être préservé sous récit, et que le fait que l'analyste contrôleur ne partage pas avec le contrôlé le contact vécu avec le patient, qu'il n'ait pas accès directement à toutes les émotions de la présence, n'empêche pas l'essentiel de passer.

Cela est déjà de nature à justifier notre abord de l'inconscient en tant que structuré comme un langage. On pourrait faire de cette pratique du contrôle – qui là n'est pas réservée aux élèves de Lacan – un argument à l'appui de la définition de l'inconscient structuré comme un langage. A cet égard, c'est le même argument qui invalide l'objection de Paul Valéry. Paul Valéry pensait que Freud était bien stupide de croire atteindre le rêve par les récits qu'on lui en faisait, puisque l'expérience vivante du rêve a selon Valéry bien peu à voir avec le récit qu'on en fait. Ce qui manquait ici à Valéry, ce n'est pas l'exactitude descriptive mais, disons, un transfert à Freud, c'est-à-dire d'accepter que cette impasse qu'il signale entre le rêve et le récit de rêve, est de nature à faire conclure que l'inconscient dont traite Freud est précisément au niveau du récit de rêve, c'est-à-dire dans la fonction de la parole et non pas dans sa vivance perceptive.

Revenons au contrôle. Il y a donc une médiation dans le contrôle, une médiation que l'on considère comme allant de soi, et qui écarte le contrôleur de tout contact de présence avec ce qui fait l'objet du contrôle, à savoir le patient. Eh bien, ce trait de médiation se retrouve dans la passe, et d'une façon tout à fait voulue et méditée. On pourrait tout à fait imaginer que l'instance de contrôle de la passe puisse avoir un contact direct avec le patient devenu candidat. Or, c'est un fait que l'appareil de la passe, de façon similaire et congruente au contrôle, comporte une interposition, et qu'il y a donc là, dans ce schématisme de la passe,

la volonté de rendre très présente cette dimension d'indirect, et par là-même de matérialiser la transmission. On la matérialise en incarnant le messager, le médium. De la même façon que le psychanalyste contrôleur ne voit pas le patient, le jury de la passe ne voit pas le candidat. On pourrait voir ici la passe comme modelée sur la pratique du contrôle.

On pourrait aller jusqu'à dire que tout semble fait pour rendre présent le fait qu'il n'y a pas de psychanalyste du psychanalyste. Tout est fait, dans l'appareil de la passe, pour que le candidat ne soit pas en rapport avec des psychanalystes en tant que tels. C'est comme si, dans l'une et l'autre pratique, on contournait ce point qui serait d'instituer le psychanalyste du psychanalyste. Le sujet dans l'expérience ne doit pas avoir affaire à un autre psychanalyste que celui qu'on appelle le sien – ce qui n'exclut pas, par contre, un certain nombre d'intrigues qui consistent à poursuivre, peu ou prou, deux analyses avec des analystes différents, et donc finalement de les faire jouer l'un par rapport à l'autre pour obtenir une sorte de contrôle mutuel. C'est là une autre perspective de la division du sujet qui est susceptible de s'incarner dans un certain style de va-et-vient. Je l'écarte ici de ma considération, bien que ce soit tout à fait intéressant, car il y a bien le psychanalyste du psychanalyste. Il paraît difficile d'éliminer le psychanalyste du psychanalyste dans l'exérience analytique. *Qui a donc analysé mon psychanalyste ?* On sait bien que pour beaucoup de psychanalystes, il compte énormément que cette question ait sa réponse. Il y a bien, même si c'est très circonstanciel, à propos de certains grands analystes, le récit par leurs analysants, devenus analystes çou pas, de quelque chose de leur analyse.

La fonction du psychanalyste du psychanalyste n'est pas éliminable de l'expérience, au moins si on l'entend en ceci, qu'une psychanalyse ne se fait pas sans rapport à la psychanalyse, et que celle-ci fait partie du contexte de l'expérience analytique. Il peut se faire que la psychanalyse soit incarnée dans un psychanalyste, mais cette référence, cette révérence faite à la psychanalyse, peut prendre simplement la forme modeste du contrôle. C'est bien une façon, pour un psychanalyste, d'impliquer la psychanalyse dans le contexte, dans ce qui est pour lui le contexte de la direction de la cure. La psychanalyse peut être aussi incarnée au-delà d'un psychanalyste par une collectivité, par une institution. Je dis ça pour modérer ce qui pourrait être l'appréciation du risque pris par Lacan en branchant l'institution sur la fin de l'analyse à travers la procédure de la passe. En fait, ça ne fait que montrer que la psychanalyse fait partie du contexte de l'expérience analytique, d'une expérience analytique.

A ce propos, Il faut remarquer que dans la pratique de la psychanalyse d'avant Lacan, la demande didactique était traitée comme une demande spéciale, obligeant l'analyste à référer aussitôt le candidat à l'institution supposée gérer les intérêts de la psychanalyse en ce monde. De nos jours, ça s'est un peu relâché, mais il n'empêche que cette demande didactique renvoyait immédiatement le candidat-patient du cabinet de l'analyste à l'institution. La sélection de l'analyste ne pouvait, ne peut toujours, se faire que dans le cadre d'une pré-sélection des psychanalystes à même de mener ces psychanalyses didactiques. Il en fut ainsi jusqu'à ce qu'un certain nombre de protestations aient permis de tempérer plus ou moins cette pratique. Et puis l'instituition incide également dans ce qu'elle veut considérer comme un engagement, celui de ne pas pratiquer sans feu vert. Je regrette de n'être pas plus précis là-dressus, mais je ne suis pas informé comme il le faudrait du détail de ces façons de faire.

Lacan, lui, a marqué sa position. Il l'a marquée par une dérégulation. Cette dérégulation a été rendue sensible par la disparition des analystes habilités à mener des psychanalyses didactiques. Un certain nombre de trajets, qui étaient obligatoires auparavant, se sont trouvés supprimés. Mais on peut dire que ça n'a pas pour autant supprimé toute incidence de l'institution au départ de l'expérience, et là il faut distinguer le Lacan I et le Lacan II.

Lacan I, fondateur de l'Ecole freudienne de Paris, exige encore que la demande didactique soit enregistrée par l'Ecole. Le Lacan de 1964 formule cela ainsi. La disparition de la liste des didacticiens n'empêche pas que cette demande soit enregistrée comme telle par l'institution, institution dont l'incidence est par là tout à fait au départ. De même, Lacan maintient, de façon tout à fait explicite et codifiée, l'exigence du contrôle, tout en la justifiant d'une façon plus sophistiquée.

Le Lacan II, c'est le Lacan qui fait disparaître la notion même de demande didactique. Non seulement la liste des didacticiens, mais la notion même qui voudrait qu'on fasse une demande didactique au départ de l'analyse, ou du moins la notion que cette demande

didactique soit considérée comme en son fond distincte d'une demande thérapeutique. J'ai déjà évoqué naguère cette unification de la demande, qui est quelque chjose qui, on peut le dire, a changé dans ses tréfonds ce qui constitue comme telle la demande d'analyse. Avant, la demande d'analyse était clivée essentiellement entre la didactique et la thérapeutique, tandis qu'il y a là une unification de la demande, une constitution de la demande d'analyse en tant que telle. On peut dire que s'il n'y avait pas cette unification de la demande, l'algorithme du sujet supposé savoir serait bien difficile à formuler. On n'imaginerait pas cet algorithme si on avait maintenu cette distinction des demandes.

Cette unification a comme conséquence que disparaisse toute implication du groupe au départ, toute implication de l'institution analytique au départ de l'expérience analytique. On peut dire que ça accentue encore le caractère confiné du cabinet de l'expérience analytique. A partir du moment où la demande didactique disparaît, disparaît le seul élément qui, si ténu qu'il soit, rattachait la demande au groupe analytique.

On peut dire que la passe est la contrepartie de cette disparition inaugurale de l'institution. Le sujet, si l'on veut, est rattrapé à la sortie. Il est rattrapé par l'institution à la sortie d'analyse. Il lui est rappelé que le groupe, et par là la psychanalyse, fait bien partie du contexte de l'expérience. En même temps, on peut dire que l'enjeu en est d'autant plus intense, puisque cette institution s'est trouvée, pour la première fois dans l'histoire de la psychanalyse, tout à fait absente de l'entrée en analyse. Tout le poids institutionnel s'inscrit à la fin de l'analyse. Ca demande, bien entendu, à être relativisé dans le fait, car comment le sujet saurait-il que cette passe existe, s'il n'y avait un certain contexte institutionnel ? il faut bien qu'il y ait un certain contexte institutionnel, qui est d'autant plus prégnant qu'il n'est pas codifié. Pourquoi ne pas dire que de n'être pas symbolisé au début de l'analyse, le groupe analytique passe d'autant plus dans le réel ? En tout cas, avec la passe, il revient. Il revient et il s'impose en force.

La passe est elle-même une décontextualisation encore relative, puisque, si elle se fait hors cadre analytique, elle s'effectue néanmoins dans le cadre spécial d'un groupe analytique portant le nom d'Ecole. Ca veut dire qu'il y a un premier contexte qui lui est offert, celui de l'Ecole, et, au-delà, un contexte général qui est le public scientifique, dans lequel on peut noter des marges, etc. Cette Ecole est supposée elle-même transmettre des résultats à ce public, et donc faire l'objet d'un contrôle de sa part. C'est pourquoi le terme de contrôle, s'il est pris dans sa valeur exacte, est en fait le fil conducteur de cette procédure de la passe, qui conduit par paliers du cabinet analytique au jury de l'Ecole, puis de l'Ecole au public. Ce sont là des paliers successifs qui sont supposés filter et ordonner le matériel.

Il y a bien sûr une différence essentielle du contrôle et de la passe, qui est que dans l'appareil de contrôle le sujet vient en tant que praticien, en tant, si je puis dire, que pratiqué, c'est-à-dire en tant qu'analysant. Et il vient faire vérifier quoi ? Qu'il est analysé. On pourrait dire que le titre secret de cette *Proposition sur le psychanalyste de l'Ecole* serait : *Proposition sur l'analysé de l'Ecole*. Si on interroge sur ce que veut l'Ecole de son psychanalyste, la réponse qui est donnée par la *Proposition*, c'est que l'Ecole veut que son psychanalyste soit, ou ait été, analysé.

Autrement dit, ce que Lacan appelle dans son langage à lui un A.E., c'est quelqu'un d'analysé. Ce n'est pas un praticien. Un praticien, c'est ce qu'il appellera un A.M.E. L'A.E. n'est pas un praticien mais quelqu'un d'analysé. La procédure de la passe est un effort pour répondre à la question : Qu'est-ce que ça veut dire que d'être analysé ? Ca repose sur l'idée que l'analysé pourrait être attesté par la passe. Ca produit déjà une disjonction entre être analysé et être analyste, mais ça ne produit cette disjonction qu'à se précipiter dans la conjonction qu'être analyste c'est être analysé. Ca veut plutôt dire qu'être analyste, ce n'est pas essentiellement être praticien de l'analyse. Ca définit le trait de l'analyste, le trait propre de l'analyste, non pas par son exercice ou par son établissement professionnel, mais par ce ci qu'il est analysé. Si l'expression *l'être analyste* a eu autant de faveurs, c'est parce que l'expression *qu'en est-il de l'être analysé ?* faisait reculer. On reculait à la traiter. Ce qui est essentiel dans la *Proposition*, et qui est presque maquillé, c'est qu'il s'agit essentiellement de l'être analysé.

La passe repose sur la notion de finitude de l'expérience analytique, ce qui veut dire qu'elle tranche avec le titre de Freud, *Analyse finie et infinie*, et plutôt à l'inverse de Freud, c'est-à-dire dans le sens de l'analyse finie. Elle tranche en disant que l'analysé ex-siste.

C'est bien pourquoi Lacan peut dire de ce point-limite qu'il *figure* la finitude de l'expérience analytique. Qu'il la figure veutt dire que ce n'est pas forcé qu'il l'accomplisse. Il figure l'exigence de cette finitude. C'est une façon de dire que la passe porte sur l'analysé. *"Cette finitude constitue la psychanalyse comme expérience originale"*, dit Lacan. Originale n'est pas originelle, ça ne renvoie pas à la thématique de l'origine, mais à celle du genre propre. Ce qui ferait de la psychanalyse une expérience originale se jugerait au résultat qu'elle est susceptible de produire, c'est-à-dire au produit fini qui se déposerait de cette expérience. La passe repose donc sur la thèse que l'analyse finit. Non pas qu'elle s'arrête ou qu'elle s'interrompt, mais, à proprement parler, qu'elle finit, que c'est une expérience qui comporte, dans son propre mécanisme, une finitude ou ne finition.

Mais tout cela ne suffit pas encore à justifier la passe. La finitude de l'expérience pourrait se constater seulement à ce qu'un sujet, estimant finie cette expérience, l'abandonne ou la laisse. Pour qu'il y ait la passe, il faut encore que s'ajoute un axiome général de la signifiance et qui est que toute finitude comporte un après-coup. La passe est supposée permettre l'après-coup de l'expérience analytique comme expérience originale et finie. C'est par exemple l'accent que Lacan met dans cette phrase de sa *Proposition : "Que puissent sortir des libertés de la clôture d'une expérience, c'est ce qui tient à la notion de l'après-coup dans la signifiance."* C'est nous inviter, d'une façon très explicite et simple, à reporter la passe sur la matrice même de son Graphe, à situer la passe sur le vecteur régrédient où figure l'après-coup, en ce point arbitraire qui se traduit par le second recoupement à gauche :

Schéma 1



Voir dans la passe ce qui essaye de capter l'après-coup d'une expérience signifiante finie, montre qu'une expérience analytique est aussi bien une phrase. C'est même ce qui permettait à Lacan de dire que *"chacun était un poème"*. C'est cohérent avec cette doctrine de la passe, et ça permet, de façon simple, de situer le passant en ce point à gauche, et corrélativement de situer le passeur, qui est d'un temps d'avant, en cet autre point à droite. C'est ainsi que Lacan les a situés. Il les a situés à l'étage supérieur du Graphe, ce qui veut dire que le passant est à la même place où est écrit le fameux signifiant d'un manque dans l'Autre, S de A barré.

Des libertés s'ensuivent de la clôture d'une expérience. Ca ne dit pas *la* liberté. Il s'agit de libertés, au sens où l'on peut prendre des libertés avec. Ca veut dire que comme sujet on n'est pas le même dans l'expérience et dans l'après-coup de l'expérience. La passe est une tentative pour saisir cette modification d'après-coup. En cela, le A barré, la barre sur le grand A du signifiant, peut se traduire comme la fin de l'analyse. Qu'il y ait un grand S hors de la parenthèse où s'annule le lieu du signifiant, c'est ce qui rend pensable la passe, à savoir qu'il reste du signifiant capable de dénommer l'annulation même du lieu du signifiant, annulation qui s'incarne au mieux dans cette disparition du lieu de la parole qu'a été ce que j'ai appelé le cabinet de l'analyste. S de A barré peut se traduire par la passe de fin d'analyse, d'où l'on attend que puisse se dire ce que cela annule, c'est-à-dire que la clôture soit accomplie, et qu'on ne parle pas de la même façon avant que la clôture soit accomplie et après qu'elle l'ait été.

Clôture, c'est le mot de Lacan, et c'est là que l'on voit peser dans les faits la malédiction de la psychanalyse, sa malédiction qui est d'aimanter tout ce qui a rapport avec son expérience. Par exemple le contrôle comme appareil de décontextualisation. On sait bien que dans le contrôle lui-même, on voit surgir le transfert. Le contrôle a une certaine propension

à être absorbé par l'expérience analytique elle-même. C'est sans doute ce qui poussait Lacan à inciter au contrôle par l'analyste lui-même. L'établissement du contrôle hors l'expérience analytique n'est pas du tout établi ni assuré. Je dirais même qu'on peut voir des contrôles qui sont des para-passes, comme des anticipations de la passe, ou qui figurent au moins dans l'après-coiup de l'arrêt de l'analyse. Cette malédiction analytique, qui fait réabsorber par l'expérience analytique elle-même les appareils quii sont entés sur elle, n'épargne pas la passe.

On peut dire que, dans son concept initial, la procédure de la passe était là anticipée. Ce schéma d'après-coup n'est pas sans impliquer un élément d'instantané, et, en termes de durée, on pouvait espérer que le caractère instantané, au moins bref, de la passe vienne s'articuler au mieux à la durée singulièrement prolongée de l'expérience analytique elle-même. Je crois que ce qui s'est fait dans la foulée de la *Proposition*, vers 67-68, s'est pratiqué plutôt dans ce tyle, un style de brièveté, cohérent avec l'effet d'après-coup, non destiné à se prolonger dans sa mise en place. Par rapport à ça, il faut traiter sérieusement l'allongement, qui semble assuré aujourd'hui, de la procédure de la passe. Ca oblige à repenser, ou au moins à qualifier, cet effet d'après-coup, et même à se demander dans quelle mesure le signifiant de l'Autre barré, qui en lui-même n'a pas besoin de s'expliquer, n'aurait pas singulièrement tendance à tomber sur *s*(A) – autre mathème de Lacan qualifiant non pas le signifiant, mais le signifié de l'Autre, rétablissant ainsi le lieu de la parole, et même une signification – ce qui va contre cet effet d'après-couip dans la signifiance à l'étage supérieur du Graphe :

S(A)   (S est barré)

↓

s(A)

C'est au point que l'on puisse s'interroger sur la nature ou l'existence du transfert de passe. Est-ce une notion recevable ? Et doit-on le confondre ou non avec le transfert de travail ?

La question centrale de ces interrogations est donc : Qu'est-ce que l'être analysé ? Quelles modifications subjectives sont-elles repérables chez l'analysant ? La thèse de Lacan, c'est qu'il y a une modification subjective radicale de l'analysé. Ca donne une finalité tout à fait précise à cette procédure de la passe, celle de vérifier s'il y a, oui ou non, cette modification subjective radicale. C'est tout simplement ce que Lacan a appelé la destitution, avec la valeur de chute que comporte ce mot, la valeur de tomber de son haut, et qui indique aussi une annulation, à savoir que le sujet n'est plus sujet. Après tout, si Rome peut ne pas être dans Rome, je ne vois pas pourquoi le sujet ne pourrait pas connaître ces variations quant à son identité. Mais ce n'est pas cette fois-ci que j'essayerais d'impliquer là-dedans la logique de l'identité.

On peut d'abord dire que le sujet est défini par son manque-à-être, que c'est par son manque-à-être qu'il s'institue, et que pour lui un avènement d'être se traduit par une destitution. Si on définit le sujet comme manque-à-être, un avènement d'être se traduit par une destitution de ce manque-à-être. On peut même dire corrélativement que cet avènement d'être chez l'analysant se traduit par un effet de désêtre portant sur l'analyste.

Cela n'est pas essentiellement une affaire de symptôme. Ca n'exige pas un sujet qui n'a plus de symptômes, un sujet guéri. Ca comporte tout de même que le sujet ne soit plus dans un rapport de souffrance par rapport au symptôme. C'est ce que Lacan a voulu traduire en parlant d'identification au symptôme, c'est-à-dire un mode de soudure au symptôme qui fait que le sujet ne se soutient plus de penser être autre chose que son symptôme. D'une certaine façon, il y a dans cette destitution un *je suis smptôme* qui n'est pas exactement la formule de la guérison achevée. C'est précisément une affaire d'être, et qui est curieusement corrélée à une affaire de savoir.

Définissons l'analysé comme celui qui sait ce qu'il est dans son désir, c'est-à-dire précisément qui sait ce qu'il est là où il ne pouvait pas dire *je sais*, c'est-à-dire qui, là où

c'était, est advenu. Si Lacan faisait porter les marques de cette transformation avant tout sur la pulsion, c'est dans la mesure où dans la psychanalyse la pulsion désigne ce registre où le sujet ne sait même pas qu'il parle. C'est la définition qu'en donne Lacan dans les *Ecrits*, à propos de son grand Graphe. Ca veut dire que, oui, la pulsion est si l'on veut l'ineffable du sujet. A la différence de la demande et du désir, il y a pulsion là où le sujet ne parle pas, et où l'analyse lui fait découvrir que là, au contraire, il parle, et sans même le savoir, c'est-à-dire là où le manque-à-être est un manque-à-parler. De telle sorte que l'analysé, s'il y en avait un, ce serait le sujet qui sait qu'il parle au niveau de la pulsion, et par là même que c'est un sujet pour lequel il n'y a plus d'ineffable, puisque ce qui définit un sujet, le sujet de la parole, qu'est-ce que cela peut être d'autre que son rapport à l'ineffable.

Eh bien plutôt que de me lancer dans un nouveau développement, je vais m'arrêter là. Je reprendrai, je pense, sur les transformations du rapport du sujet au savoir quand on est analysé.

XXIII

LE BANQUET DES ANALYSTES
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 6 JUIN 1990

Nous voici réunis encore une fois, pour la petite rallonge de juin que je vais vous apporter. Cette petite rallonge est bienvenue, dans la mesure où elle me permet de mettre un point, un point qui n'est pas final, sur l'étrange désir de savoir dans la psychanalyse, celui que Lacan impute non pas à l'analysant, comme c'était devenu traditionnel, mais à l'analyste. C'est même donné par Lacan comme un trait distinctif du sujet capable d'être analyste.

Alors qu'en est-il de ce désir de savoir ? – expression qui conjugue les deux termes de désir et de savoir, au moyen desquels Lacan a structuré l'expérience analytique. Au fond, le désir de savoir est un certain mode de coupure, une certaine compatibilité, voire une continuité, entre désir et savoir. Laquelle ? C'est ce qui m'a paru justifier cette petite rallonge de juin.

La passe est le moment où se lève et se résout l'impasse du sujet, du sujet analysant. C'est aussi un moment en impasse pour le groupe analytique, au point qu'on pourrait dire qu'il y a là, au moment de la fin de l'analyse, comme une impasse de la psychanalyse elle-même, et qu'il y a donc lieu de mettre en jeu à la fois la passe du sujet et la passe de la psychanalyse.

Pour Lacan, cette passe de la psychanalyse tient ses coordonnées du savoir scientifique. Il n'est pas dit que la passe de la psychanalyse soit dénouée sur ce point. Rien n'est venu jusqu'à présent assurer que la passe de la psychanalyse par rapport à la science soit accomplie. C'est pourquoi, indépendamment des avatars institutionnels, Lacan pouvait dire que sa passe était un échec. C'est un diagnostic que l'on est toujours tenté de contester, mais si on le place au niveau que je dis, à savoir au niveau de la passe de la psychanalyse par rapport à la science, il me semble que ce diagnostic a sa justification, justification qui dure encore. Nous sommes encore dans un temps – peut-être y resterons-nous – où la psychanalyse apparaît en impasse par rapport aux exigences du savoir scientifique.

Ce qui fait question pour le groupe analytique dans ce moment de passe du sujet, c'est l'évaluation, c'est de pouvoir estimer la valeur, le résultat de ce qui s'est accompli au cours

de l'expérience. Ce n'est pas faute d'avoir élaboré des procédures, mais ce sont des procédures qui, au regard du savoir scientifique, en tout cas au regard de son exigence de transmissibilité, apparaissent en défaut.

Le terme mêzme de guérison est impropre et ne va pas jusqu'à trancher de la validité de l'estimation elle-même, de la réponse. A qui la demande-t-on cette réponse ? Au patient ou au thérapeute ? Et puis, qu'elle soit celle de l'un ou celle de l'autre, qu'est-ce qui nous assure de sa validité même ? De plus, cette évaluation, quand elle porte au-delà de la guérison, n'a même pas fait l'objet d'une simili-scientifisation. Comment qualifier ce résultat d'au-delà de la guérison ? Est-ce, première version, le *je suis analysé* ou le *il est analysé* ? Ou est-ce, deuxième version, le *je peux analyser* ? Ou est-ce encore, troisième version, le *je suis analyste* ou le *il est analyste* ?

Ce n'est certainement pas la même chose que d'évaluer en termes de pouvoir, c'est-à-dire dans un sens de capacité, et d'évaluer en termes d'être. Nous avons la notion de ce que c'est que d'évaluer en termes de pouvoir. On peut dire que l'évaluation mise au point dans l'Association Internationale est certainement une évaluation qui donne le pas au pouvoir sur l'être, le pas au pouvoir-analyser sur l'être analyste. Nous en avons la présentation la meilleure qui puisse être sous la plume de Lacan lui-même. On y constate que tout s'y fait en termes de pouvoir, et aussi bien en termes de prendre le pouvoir, au sens du maître. On y voit que l'évaluation ne porte pas sur l'être du sujet mais sur son pouvoir, c'est-à-dire sur son faire, voire sur son savoir-faire.

Comment se termine une analyse dans ce cadre ? A un moment donné, avec l'autorisation de son analyste, l'analysant demande à la Commission à passer au rang de stagiaire. Il est selon la règle encore en analyse, mais tout en étant analysant, il demande à prendre rang de stagiaire. Il n'y a pas de terme mieux choisi que celui-là pour signaler qu'on laisse de côté toute la question de l'être. C'est même ce qui fera dire à Lacan, bien après, quand il aura la perspective de la passe, qu'à celui qui a accompli son analyse, à celui pour qui son être a émergé, pas question de le mettre au rang de stagiaire. Il verra même, dans ce terme de stagiaire, ce qui par excellence s'oppose au statut du sujet à la fin de l'analyse.

La qualification de stagiaire, dans l'Association Internationale, introduit le sujet à la pratique de l'analyse sous contrôle. Ca l'autorise à s'essayer comme analyste sous le contrôle de deux psychanalystes titulaires, à l'exclusion de son propre analyste. C'est dans ce cadre du contrôle de sa pratique commen-çante que s'accomplit l'évaluation. On l'évalue comme analyste au travail. C'est dans ce cadre qu'il s'agit de *"juger* – je prends les termes de ce règle-ment – *de la validité de l'expérience analytique, de juger des aptitudes du stagiaire pour la pratique"*, et également de *"veiller à son instruction théo-rique et d'en faire régulièrement rapport à la commission d'enseignement"*.

On peut dire qu'à ce moment-là ces deux contrôleurs font office de passeurs, puisque ce sont eux qui font rapport non pas de ce qu'est le sujet, mais de comment il travaille comme analyste stagiaire. Les deux contrôleurs sont au fond les passeurs de son travail. Et c'est la Commission en tant que jury qui, sur ce rapport, ou voire en convoquant le candidat, peut ou bien lui imposer de reprendre son analyse didactique s'il l'a interrompue, lui refuser purement et simplement le titre de psychanalyste, ou bien le lui accorder. C'est donc essentiellement une évaluation sous contrôle. Est là en question la validité de l'expérience analytique du stagiaire, en tant que cette expérience le met à même de pratiquer.

Par rapport à cela et dans des temps successifs, on peut dire que Lacan a introduit une grande dérégulation. Elle culmine dans l'extraordinaire de l'évaluation qu'il propose. Il faut en voir le caractère inouï. Cette évaluation est établie sur une disjonction de l'être et du pouvoir. On peut même dire que c'est une disjonction de l'être et du pouvoir qui est au fond de la séparation du gradus et de la hiérarchie. Ce n'est pas que Lacan annule toute évaluation du pouvoir-analyser. On peut dire, au contraire, qu'il la sanctionne d'un titre spécial, qui vient cette fois-ci non pas à désigner des stagiaires, mais des praticiens effectifs. C'est un titre qui n'est pas donné à l'issue du contrôle, mais sur le savoir que l'on peut avoir sur une pratique effective. Mais cette évaluation-là, cette évaluation du pouvoir, qui est tout à fait exigeante puisqu'elle va au-delà du contrôle, au-delà du stage, est entièrement distincte d'une évaluation de l'être. On peut dire que ceux qui essayent de penser l'orientation de Lacan, sont confrontés à cette énormité d'une évaluation de l'être du sujet. Le dramatisme diversement situé qui s'est toujours attaché à la passe, tient à ce qui est en

jeu pour le sujet, à savoir son être. Ca va beaucoup plus loin, comme mise en question, que l'évaluation des capacités.

La passe comporte la notion d'une transformation terminale du sujet. Si on se représente le temps de l'expérience analytique comme une boîte noire, la passe suppose un état initial et un état terminal du sujet :

$$
\begin{array}{c} \$ \\ E_i \text{ ----------- } [/////] \text{ --------- } > E_t \end{array}
$$

Pour l'état initial, nous avons l'écriture $. Ce sigle, dans les valeurs qu'il a prises chez Lacan, semble propre à qualifier cet état initial du sujet. Pour l'état terminal, nous n'avons pas un sigle qui ait l'évidence que le premier a acquis en tant qu'il désigne le sujet dans son manque-à-être. Ce trajet, qui est ici simplifié au maximum, va du manque-à-être à l'être. L'écriture la plus simple serait alors d'enlever la barre du sujet, pour indiquer par là la suppression de son manque-à-être. Mais si c'est sans doute ce que Lacan a visé en qualifiant cet état terminal de destitution, il y a ajouté une ambiguïté créatrice, à savoir qu'il l'a qualifié exactement de destitution subjective, ce qui peut conduire à penser que cet état terminal renvoie à autre chose qu'à un sujet. Est-ce que la destitution subjective ne doit pas s'entendre dans le sens qu'il n'y aurait plus là de sujet ? Il ne manque pas d'indications qui font voir que l'institution du sujet est liée à son manque-à-être, et que la suppression de ce manque annule en même temps le statut du sujet.

On peut dire que $ réduit l'individu et indique en tant que quoi le sujet est admis en psychanalyse, admis à fonctionner dans cette boîte noire. L'individu est admis en tant que sujet. Le sujet est admis en tant que sujet de la parole, en tant que sujet souffrant. $ veut donc aussi bien dire sujet du symptôme. Par là, on peut dire qu'il est divisé. Il est divisé dans la mresure où il ne sait pas qu'il parle. A vrai dire, le sujet le soupçonne dans son symptôme, mais dans la pulsion il ne le soupçonne même pas.

On peut encore dire qu'il est admis comme sujet du refoulement. C'est même ce qui justifie l'emploi de cette barre, cette barre qui peut se retrouver dans différentes positions – à 45 ° ou à plat – dans les écritures de Lacan. Sujet du refoulement veut dire : sujet d'un *je ne veux pas savoir*. S'il y a quelque chose qui permet déjà de mettre à l'horizon le désir de savoir, c'est que, si le sujet est sujet du refoulement, il est sujet du non-savoir, et même sujet d'un désir de non-savoir. L'autre face du refoulement, c'est le sujet supposé savoir, qu'il faut entendre ici comme un savoir supposé : il est sujet dans la mesure où l'on suppose qu'il parle.

Ce sujet de l'état initial, on peut donc en dire qu'il n'est pas au travail. C'est au contraire un sujet qui pâtit, c'est un sujet du pathème. Et c'est un sujet qui se présente comme un effet.

Je n'ai énuméré ces différents termes qu'afin de laisser place à l'inversion qu'on est tenté d'y introduire pour qualifier l'état terminal du sujet, un sujet qui ne serait plus divisé mais reconstitué, un sujet qui ne serait plus à pâtir – ce que certain essayent d'évaluer avec la guérison – mais qui saurait qu'il parle dans son symptôme, voire dans sa pulsion, un sujet qui ne serait plus sujet du refoulement, plus sujet du désir de non-savoir, mais qui serait sujet du désir de savoir, et un sujet qui ne serait plus sujet-effet mais sujet-cause.

Pourtant ce n'est malheureusement pas aussi simple que ça. Il ne s'agit pas simplement d'inverser l'état initial pour obtenir l'état terminal du sujet. D'abord parce que le sujet-cause est déjà le fait de l'hystérie. Le sujet, quand il est propre à entrer dans l'expérience, dans la boîte noire, Lacan l'a qualifié d'hystérique – ce qui suppose une certaine mise en condition pour ceux qui ne sont pas tout de suite dans cet état. Lacan appelle cela la place de l'agent quand il fait le schéma de ses discours. Dans l'agent, il faut reconnaître le nom que porte la cause dans la structure du discours. C'est pour cela que je disais sujet-cause. C'est là encore que l'on constate une dissymétrie troublante pour ce qui est de cet état initial du sujet.

Le sujet, on pourrait le dire inséré dans le discours hystérique. Je réécris donc $ en haut à gauche du schéma qui distingue quatre places :

$$\frac{\$}{\quad} \quad \frac{\quad}{\quad}$$

Mais nous avons aussi la possibilité, en suivant Lacan, d'écrire où se loge le sujet au cours de l'expérience analytique, à savoir, cette fois-ci, en haut à droite :

$$\frac{\quad}{\quad} \quad \frac{\$}{\quad}$$

Il faut noter qu'après avoir présenté sa *Proposition* à partir d'un état initial et d'un état terminal, c'est-à-dire dans un effort pour situer une diachjronie, pour dire qu'on va de l'un à l'autre, qu'on va de l'état initial où apparaît le sujet supposé savoir, à un état terminal où il s'évanouit avec la destitution subjective – de telle sorte que cette destitution est avant tout celle du sujet supposé savoir –, Lacan nous a donné ensuite comme repère la structure synchronique du discours analytique. C'est une structure qui comporte un parcours mais qui n'indique pas comment advient l'être du sujet. De telle sorte que pour situer cet état terminal, nous ne disposons encore – c'est là qu'est la dissymétrie – que du discours analytique.

A partir du moment où ce sujet reste à la même place, nous sommes amenés à repérer cet état terminal du sujet sur la lettre *a*, située en haut à gauche du schéma du discours analytique :

$$\frac{a}{S_2} \qquad \frac{S}{S_1}$$

Mais il faut dire que ce schéma-type ne nous permet nullement de saisir comment, à partir de la production de signifiants, le sujet accèderait à la position occupée par petit *a*. Ce schéma comporte un certain parcours, que l'on pourrait écrire ainsi :

$$a \quad \rightarrow \quad \$$$

$$S_2 \quad // \quad S_1$$

Mais ce parcours ne nous permet nullement de saisir comment le sujet franchirait la barre de l'impossible – barre que nous situons en bas de ce schéma – pour avoir accès au côté où a/S_2 indique la position de l'analyste. C'est donc d'une façon purement problématique que nous pouvons considérer que cet état terminal du sujet peut être écrit par petit *a*.

Quel état du sujet serait ce petit *a* ? Qu'est-ce que c'est que cet état du sujet qui demande pour être écrit de renoncer au sigle même du sujet ? Que voudrait dire ici de subjectiver l'objet *a* ? Lacan propose peut-être une formule de cette subjectivation de l'objet *a* comme état terminal du sujet de l'expérience analytique, quand il formule : *"Il sait être un rebut."* Le sujet sait être un rebut: c'est ainsi que l'on pourrait entendre cette subjectivation de l'objet *a*. On pourrait dire que ça traduit une équation qui serait proprement le gain de l'expérience analytique, à savoir :

$$S = a$$

Ca demanderait qu'on entende le *il sait être un rebut* comme un *il se sait être un rebut* – étant entendu que la façon de le dire sans le pronom réflexif implique que le sujet sache l'être dans l'expérience, c'est-à-dire pour un autre sujet.

Je ne fais ce parcours et ce rappel que pour marquer, concernant cet état terminal du sujet, qu'on est plutôt porté à essayer, par raccord, d'en formuler le statut, et que l'on ne dispose de rien d'aussi détaillé et précis sur cet état terminal que l'écriture et le schématisme par lequel on dispose, à partir de Lacan, l'entrée dans la synchronie du dispositif. Il y a là une discrétion et une difficulté.

C'est précisément sur ce point-là qu'il est notable que la référence de Lacan soit la science. Pour lui, la psychanalyse joue sa partie essentielle par rapport à la science. La science c'est au fond le partenaire de la psychanalyse. On peut parler de l'analyste comme du partenaire de l'analysant, eh bien, la psychanalyse elle-même est comme engagée dans un jeu où son partenaire c'est la science. C'est au point que Lacan déplace même le diagnostic de Freud, le diagnostic du *Malaise dans la civilisation.* Il le déplace parce qu'il conçoit ce malaise comme étant avant tout dû aux effets du discours de la science. Ce n'est pas du tout une notion qui est au premier plan de l'exégèse freudienne. Freud ne cerne ce malaise qu'à partir du discours du maître et non à partir du discours de la science. C'est là que Lacan se distingue de Freud en impliquant le discours de la science, ou disons le savoir scientifique, dans ce malaise. Lacan situe le savoir scientifique comme une coupure dans la civilisation, au point que le savoir scientifique a supplanté le maître. C'est ainsi que Lacan ramasse l'épistémologie : il ne suffit pas qu'il y ait la structure du discours scientifique, il faut encore que *"le scientifique ait séduit le maître en lui voilant que c'est sa ruine"*. Ca comporte que le maître n'est plus le maître, et que le scientifique comme sujet l'a supplanté.

La science tient au fond à un axiome. Elle tient pour Lacan à un axiome positif qui est qu'il y a du savoir dans le réel. On peut dire que ça s'oppose terme à terme à l'axiome négatif démontré par la psychanalyse et selon lequel il n'y a pas de rapport sexuel. L'atout de la science, c'est qu'il y a du savoir dans le réel, et l'atout de la psychanalyse, c'est qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

C'est là saisir la science dans sa définition galiléenne. On a oublié le caractère *Unheimlich* de cette perspective sur l'être que Galilée a amenée, c'est-à-dire la notion d'une mathématisation de l'être lui-même. La science de Galilée, ce que Lacan appelle la science, ne prétend pas seulement atteindre une science formelle. Le point de vue galiléen, c'est que l'être lui-même est mathématique. Il est notable que Lacan ne dise pas que la psychanalyse ait la même fonction. Il dit au contrauire : *"L'analyse loge un autre savoir, à une autre place."* Ca veut dire que l'inconscient n'est pas du savoir dans le réel. C'est là que prend toute sa valeur le savoir supposé. Si l'inconscient est attaché au sujet supposé savoir et si on opère sur lui par ce sujet supposé savoir, c'est dans la mesure où il ne s'agit pas de savoir dans le réel. Même si on a besoin aussi, dans la science, du sujet supposé savoir, ne serait-ce que pour poser que le réel est rationnel, ce n'est pas le cas au niveau de l'opération scientifique.

Qu'est-ce que c'est ce savoir supposé dans la psychanalyse ? C'est un savoir qui est supposé être dans la parole. Disons que c'est un savoir qui est non pas dans le réel, mais dans le texte, dans le symbolique. Mais il ne suffit pas encore de dire cela, parce que, de ce texte, on peut seulement dire qu'il a la signification de l'inconscient, c'est-à-dire la signification d'un *je ne sais pas ce que je dis*. C'est là que le psychanalyste se distingue profondément du scientifique, puisque, après tout, on pourrait dire aussi de la nature, et même si son livre est écrit en lettres mathématiques, que rien ne dit qu'elle sache lire son propre livre. Est-ce que la nature sait ce qu'elle dit ?

Le scientifique, lui, sait ce qu'il dit. Il lit ce qui est écrit. Tandis que le psychanalyste ne le sait pas plus que l'analysant. C'est en quoi son savoir n'est pas un savoir dans le réel, mais seulement une signification de savoir. L'analyste opère tout en ne sachant pas. Il opère en se plaçant au niveau de la pure signification de savoir. Pourquoi est-elle pure ? Parce que ce qui est en cause, c'est un rien de savoir. Ce n'est pas un savoir, ce n'est qu'une signification de savoir. Il ne faudrait pas pousser beaucoup pour dire que c'est au niveau d'un savoir dans l'imaginaire, dans la mesure où la signification ne serait qu'imaginaire. C'est un rien de savoir qui est présent, et c'est pourquoi Lacan peut dire que *"l'analyste ne détient que la signification qu'il engendre à retenir ce rien"*.

Cette rétention du rien, cette rétention de signification, elle s'oppose évidemment à la possession du savoir. C'est même pourquoi Lacan exclut précisément, de cette rétention de signification, toute idée de possession, et qu'il marque que la possession de savoir dont il s'agirait concernant le sujet, si le psychanalyste paradait de posséder le savoir en question, ce serait, bien sûr, ce qui le ferait déchoir de toute supposition.

C'est là qu'il faut situer le désir de savoir, c'est-à-dire suivre et amplifier Lacan dans la façon dont il situe la psychanalyse dans l'histoire de la pensée. Pour situer les choses au plus juste, je vais distinguer trois temps.

La première thèse, c'est que la psychanalyse dépend de la science. C'est une thèse qui fait du savoir scientifique une condition de possibilité de la psychanalyse. Vous connaissez cette condition de possibilité éthique de la psychanalyse que Lacan indique au début de son "Kant avec Sade", à savoir qu'il a fallu toute une préparation idéologique, et, au-delà, une préparation du goût, pour que la psychanalyse soit possible. La psychanalyse n'est concevable qu'après Kant. Mais l'on peut dire que cette condition éthique est surclassée par sa condition épistémologique. Newton et Galilée sont plus essentiels à la psychanalyse que Kant.

Le deuxième temps, c'est la thèse de Lacan telle qu'il la formule dans sa "Note italienne", à savoir que ça ne suffit pas, et que c'est bien d'une défaillance, d'une incomplétude de la science que la psychanalyse trouve sa place. On peut en effet dire que la science a tout de suite donné lieu à une protestation humaniste. C'est pourquoi il faut faire sa place au thème de l'humanité contre la science. Cette protestation est liée à l'émergence même de la science. Il s'agit d'une protestation qui situe le désir ailleurs que dans ce savoir. L'essentiel de ce qui fait l'homme ne serait pas dans le réel. Sans doute est-ce là le prix de ce qui précède Galilée et qui est la docte ignorance, c'est-à-dire une ignorance qui en sait plus que le savoir scientifique. On peut dire que c'est à ce niveau de la docte ignorance que Lacan a situé la psychanalyse. La psychanalyse, dans les *Ecrits*, apparaît comme le rebut de la science.

Le troisième temps, c'est qu'en introduisant le désir de savoir, Lacan dit autre chose. Il ne dit plus que la psychanalyse est le rebut de la science, il dit qu'elle est le rebut de l'humanité. C'est tout à fait distinct. La psychanalyse, loin d'être au niveau du temps II – temps I : la science, temps II, la docte ignorance – se situe au temps III, c'est-à-dire qu'elle n'est pas rebut de la science mais rebut de cette humanité qui proteste contre le discours de la science. La psychanalyse incarne comme un retour de la science au sein de la docte ignorance. Le désir de savoir est dans la psychanalyse distinct du désir de non savoir qui habite la docte ignorance, mais il ne se confond pas non plus avec le désir du savoir scientifique. C'est proprement ce qui se transmet à partir de la science quand ce désir pénètre le registre de la docte ignorance.

C'est pourquoi c'est à la science que Lacan attribue la responsabilité de la psychanalyse : *"Le savoir scientifique a transmis au rebut de la docte ignorance un désir inédit."* Il ne faut pas là entendre que la docte ignorance est le rebut même, mais au contraire que c'est le rebut de ceux qui sont tombés hors de la docte ignorance. C'est là tout le paradoxe : tout en étant l'effet de la science, ce désir de savoir dans la psychanalyse n'est pourtant pas conforme au désir scientifique. C'est un désir transmis à partir de la science mais qui est inédit. Quand nous essayons de suivre Lacan dans ce qu'il qualifie de désir de savoir, il ne faut pas le confondre avec le désir du savoir scientifique, ni non plus le confondre avec le désir de non savoir qui est le style propre de la docte ignorance.

A cet égard, nous sommes devant le problème de définir ce désir de savoir inédit qui trouve sa source dans le savoir scientifique, mais qui pourtant ne se confond pas avec lui, et qui traverse la docte ignorance pour nous donner cette pratique étrange qui s'appelle la psychanalyse.

C'est là que je laisse les choses en suspens. A l'année prochaine.